



Высокопреосвященный Смарагдъ (Крыжановскій), архіепископъ Рязанскій († 1868, XI, 11), по его жизни и дѣятельности *).

ВЪ ИСТОРИЧЕСКОМЪ очеркѣ жизни и дѣятельности архіеп. Смарагда (Крыжановскаго) мы исчерпали фактическія данныя, извѣстныя намъ изъ документовъ и литературныхъ и частныхъ сообщеній, но тутъ задача наша еще далеко не оканчивается. Этотъ архипастырь былъ одною изъ тѣхъ особыхъ личностей, біографію которыхъ нельзя и несправедливо ограничивать только изложеніемъ фактовъ, хотя бы самымъ подробнымъ и точнымъ. Дѣло въ томъ, что у такихъ людей всѣ эти фактическія частности являются лишь крайне фрагментарнымъ и слишкомъ условнымъ отраженіемъ ихъ оригинальной натуры, почему сами находятъ свое освѣщеніе въ послѣдней и не могутъ быть поняты истинно, пока не найденъ вѣрный ключъ къ тайникамъ внутренняго первоисточника разныхъ жизненныхъ предомленій. А вотъ съ этой стороны преосвящ. Смарагдъ и остается трагическою загадкой, не разъясненною доселѣ. Прекрасно сказано, что его имя легло въ знаменіе пререкаемо ¹⁾, какимъ пребываетъ и до сего дня, ибо долго нельзя было даже говорить въ защиту этого іерарха, между тѣмъ ругать—дозволялось всѣмъ невоз-

^{*)} Стр. 656, 21: Тазино (а не Тачино). Стр. 657, 22: село Покровское въ Елецкомъ (а не въ Орловскомъ) уѣздѣ. Стр. 662: преосвящ. Поликарпъ скончался въ 1867 году 22 (а не 29) августа. 668, 23: о семействѣ о. Семова точнѣе и подробнѣе было сказано въ отдѣльномъ изданіи книги.

¹⁾ † Архіеп. Никаноръ, Біографическіе матерьялы I, стр. 229.

бранно ²⁾). При жизни Смарагда у него издавна были клеветавшіе враги ³⁾, и всѣ іерархическія его передвиженія съ каеодры на каеодру сопровождались какою-то неизбѣжной, непріятной молвой и нареканіями ⁴⁾. И теперь мнѣнія духовенства бывшихъ подъ управленіемъ Смарагда епархій раздѣляются до противоположности—отъ превозносящихъ панегириковъ до порочающихъ хуленій ⁵⁾. Близкіе къ архипастырю видѣли въ этихъ клеветахъ лишь «участъ всегдашнюю душъ праведныхъ, крѣпкихъ и неподвижныхъ» ⁶⁾, самъ же онъ старался забывать и прощать враговъ ⁷⁾; но извѣстно, что «добрая слава лежитъ, а худая бѣжитъ». Своеобразно-исключительныя особенности характера Смарагда породили о немъ массу выдуманыхъ алектотовъ ⁸⁾, хотя бы иногда и лестныхъ, придававшихъ въ потомствѣ былинную таинственность его личности, при чемъ на ней страдательно отразились нѣкоторые частныя неблагопріятныя случаи ⁹⁾. Неудивительно, что въ свое время онъ былъ «облагаемъ судомъ человѣческимъ» и «во гробъ легъ повитый тѣмъ же колючимъ терніемъ мнѣній людскихъ» ¹⁰⁾, а «со смертію Святителя явились искушенія, къ нему относившіяся въ новыхъ формахъ, въ новыхъ переплетахъ» ¹¹⁾. Въ результатѣ констатируется, что «ни при

²⁾ Такъ † архіеп. *Никаноръ* въ 1874 г. по „Хроникѣ“ архіеп. Саввы, т. IV (Св.-Тр. Сергіева Лавра 1902), стр. 723.

³⁾ См., напр., письма *Смарагда* къ Иннокентію въ „Рязанскихъ Епархіяльныхъ Вѣдомостяхъ“ 1896 г., № 16, стр. 558.

⁴⁾ См. „Орловскія Епархіяльныя Вѣдомости“ 1896 г., № 20, стр. 596.

⁵⁾ † *Г. М. Пясецкій*, *Исторія Орловской епархіи*, стр. 958.

⁶⁾ См. „Воспоминанія“ о *Героее* на стр. 42 обор.—43.

⁷⁾ Въ письмѣ о *Героее* изъ С.-Петербурга отъ 30 ноября 1853 г. *Смарагдъ* говоритъ (отдѣльно на стр. 55 и въ „Христіанскомъ Читеніи“ 1911 г., № 7—8, стр. 979): „О, Господи! Прости враговъ моихъ и меня, безсильнаго и не могущаго спокойно, какъ бы должно, переносить дьявольскихъ козней ихъ, помилуй Своимъ благоутробіемъ! М—въ [см. въ „Христ. Читеніи“ 1913 г., № 2, стр. 188, т.] многихъ и Дворянъ [Орловскихъ] успѣлъ отвратить отъ меня и поселить въ оныхъ недозвѣрчивость ко мнѣ. Да воздастъ ему Господь, яко же Самъ вѣсть!“ См. еще выше „Христіанское Читеніе“ 1912 г., № 3, стр. 307; № 4, стр. 435—436; № 7—8, стр. 817, гдѣ *Смарагдъ* напоминаетъ „Евангельскій законъ, повелѣвающій христіанамъ не обращать вниманія на обиды“.

⁸⁾ См. „Воспоминанія“ о *Героее*, л. 19 обор.

⁹⁾ *Ibid.*, л. 2 обор.

¹⁰⁾ *Ibid.*, л. 107.

¹¹⁾ *Ibid.*, л. 84 обор., прим. Выраженіе взято изъ письма отъ 19 апрѣля 1859 г. изъ Рязани о *Героее* самого *Смарагда* (отдѣльно на стр. 98 и

жизни, ни послѣ архіепископъ Смарагдъ не пользовался хорошою репутаціей: въ этомъ отношеніи о немъ сложилось своего рода общественное мнѣніе, вполнѣ ему неблагоприятное»¹²⁾.

Повидимому, дѣло рѣшено безповоротно; однако возбуждаетъ сомнѣніе прежде всего уже то, что, когда въ 1879 году извѣстный своими антиіерархическими тенденціями «Церковно-Общественный Вѣстникъ» раздражающе приглашалъ всѣхъ высказаться о Смарагдѣ откровенно и непринужденно,—на этотъ призывъ отъ многихъ послѣдовали голоса безусловно сочувственные, хотя редакція постоянно, намѣренно и страстно подзадоривала къ обратному и грозила имѣвшимися у нея разоблаченіями, которыхъ потомъ не рискнула опубликовать. Все это до крайности подозрительно и тѣмъ болѣе внушаетъ сомнѣнія, что о хулятеляхъ прямо говорятъ, будто они не щадятъ и отца родного¹³⁾. Съ другой стороны, панегиристы тоже слишкомъ субъективны и не всегда обнаруживаютъ спокойную уравновѣшенность¹⁴⁾. Подлинное достоинство Смарагда не раскрыто и не таксировано категорически, почему онъ ждетъ себя если не благодарности, то хоть юридическаго безпристрастія, какъ подлежащій неумытному суду исторіи. Будемъ же справедливы и разберемъ главнѣйшія обвиненія, чтобы получить объективную оцѣнку личности и дѣятельности изображаемаго іерарха.

* * *

въ „Христіанскомъ Читеніи“ 1911 г., № 10, стр. 1253), который говоритъ: „Не жалѣйте и вы, избранные друзья мои, о мнѣ, если я изведенъ изъ глубины золь [Орловскихъ], или, можетъ быть, предназначенъ здѣсь переносить еще другія какія-либо искушенія въ новыхъ формахъ, въ новыхъ переплетахъ“.

¹²⁾ Такъ редакція „Церковно-Общественнаго Вѣстника“ въ №-рѣ 26-мъ за 1879 (VI) годъ на стр. 3в.

¹³⁾ Такъ о † Д. И. Ростиславовѣ † архіен. *Никанорѣ*, Біографическіе матерьялы I, стр. 15.

¹⁴⁾ Напр., самъ † архіен. *Никанорѣ* очень строгъ, но едва ли безпристрастенъ въ суровыхъ и упичижительныхъ отзывахъ о Григоріи (Постниковъ, † 17 іюня 1860 г.), митрополитѣ С.-Петербургскомъ (см. Біографическіе матерьялы I, стр. 289, 292, 295—296, 298—299, 306), котораго—наоборотъ—весьма хвалитъ *Иосифъ Самчевскій* (въ „Кіевской Старинѣ“ 1893 г., № 11, стр. 204—207).

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Вопросъ о корыстолюбіи и взяточничествѣ архіеп. Смарагда.—Извѣстія о семь и провѣрка ихъ.—Оставшееся по смерти Смарагда состояніе, мотивы и способы его образованія.

Самымъ важнымъ и ходячимъ является нареканіе относительно корыстолюбія и взяточничества архіеп. Смарагда, о чемъ доселѣ ходятъ фантастическія легенды ¹⁾. Повидимому, слухамъ на этотъ счетъ вѣрилъ и митрополитъ Московскій Филаретъ ²⁾, смущавшійся оставленнымъ наслѣдствомъ ³⁾, ибо, «по количеству сбереженнаго, трудно было всему придти законнымъ путемъ, если не предположить какихъ-нибудь нечаянностей» ⁴⁾. Преосвящ. Иннокентій (Борисовъ) еще 6 марта 1842 г. писалъ, что Смарагдъ въ Харьковѣ «при оставленіи

¹⁾ Такъ, даже намъ сообщали, будто у Смарагда въ пріемной архіерейскаго дома (въ Орлѣ?) на столикѣ стоялъ его клобукъ, въ который всякій проситель обязательно долженъ былъ опускать соответствующую мзду. Предполагается какая-то смѣшная игра въ темную, совсѣмъ невыгодная для лихоимца, ибо онъ всегда подвергался риску даже совершеннаго обмана или вынуждался повѣрять каждую взяточническую лепту на глазахъ дававшего... Это напоминаетъ намъ другую басню, будто въ Воронежской Духовной Консисторіи былъ поставленъ „медвѣдь“ съ кружкой и тарелкой для опусканія просительскихъ подаваній; но когда мы пріѣхали въ Воронежъ на службу въ 1890 г. и справились на мѣстѣ, то оказалось, что этотъ „медвѣдь“ находится только въ дремучемъ лѣсу человѣческаго сплетничества, особенно пристрастнаго по этой части къ Консисторіямъ и къ духовенству вообще.

²⁾ Изъ записокъ преосвященнаго *Леонида*, архіепископа Ярославскаго, въ „Душеполезномъ Читаніи“ 1906 г., № 7, стр. 356, гдѣ сообщается, будто митр. Филаретъ сказалъ Леониду послѣ перевода въ Рязань Смарагда: „онъ обобралъ одну епархію, оберетъ и другую“, а касательно Ордовскаго періода см. выше № 2, стр. 188.

³⁾ См. Письма и. *Филарета* къ Высочайшимъ Особамъ II, стр. 205, 222.

⁴⁾ Ibid. II, стр. 210.

(тамошняго Архіерейскаго) дома (за переводомъ въ Астрахань) ограбилъ его,—можно сказать,—до послѣдней нитки. Кромѣ того, что всѣ остатки отъ прошедшаго года взяты,—не устыдились заграбить почти всѣ деньги впередъ, за мой полгода, сдавъ за нихъ негодныя и устарѣвшія, не только свои, но даже своего эконома (Героея), вещи. Безсовѣстіе неимовѣрное! И такъ поступлено было не съ однимъ домомъ Архіерейскимъ, а съ цѣлою Епархією... Ужь чего, чего не могъ я ожидать отъ новообразованныхъ Владыкъ, то этой низкой страсти... Богъ съ нимъ! Пусть разживается для торговли на Каспійскомъ морѣ!»⁵⁾ И это писалъ въ такомъ поносительномъ тонѣ о своемъ учителѣ и предмѣстникѣ Иннокентій въ то время, когда тотъ поддерживалъ съ нимъ чисто дружескія отношенія и увѣрепъ былъ во взаимности!?. Понятно, что другіе стѣснялись еще меньше и распространяли прямо позорящіе слухи. Дурная молва была закрѣплена въ Орлѣ кощунственнымъ «акаѳистомъ» съ восклицаніями: «радуйся, Смарагде, великій сребролюбче!»⁶⁾ Потомъ пустилъ ее въ широкій всероссійскій оборотъ извѣстный по этой части специалистъ, даровитый сплетникъ † Н. С. Лѣсковъ въ «Мелочахъ архіерейской жизни» (гл. X и XI). Наконецъ, рѣшительную санкцію далъ бывшій ученикъ Смарагда по X-му курсу (1829—1833 г.г.) С.-Петербургской Академіи и затѣмъ ея профессоръ Димитрій Ивановичъ Ростиславовъ († 18 февраля 1877 г.), констатировавшій у него крайнюю стяжательность^{7a)}.

Неясный слухъ постепенно крѣпѣ и въ итогѣ пріобрѣлъ силу догмата, но онъ понынѣ остается темнымъ во всѣхъ существенныхъ подробностяхъ и отношеніяхъ, хотя, напр., въ Орловской епархіи (особенно отъ духовныхъ лицъ) доселѣ чаще всего только и слышно, что при Смарагдѣ «брали, брали, брали», да еще «били, били, били».

Прежде всего, здѣсь не совсѣмъ надежны самыя источнички данныхъ свѣдѣній. Такъ, преосвящ. Иннокентій былъ вовсе не безпристрастенъ къ Смарагду и о Харьковскихъ его дѣлахъ писалъ преувеличенно, не провѣривъ самолично и допу-

⁵⁾ См. „Чтенія въ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ“ за 1869 г., кн. I, отд. V, стр. 99.

⁶⁾ Такъ въ заключеніи всѣхъ „икосовъ“ и „кондаковъ“, но иногда въ концѣ послѣднихъ встрѣчается довольно безмысленное обращеніе: „Ананіе, Каналіе, Протоканаліе!“...

^{7a)} См. „Христ. Чтеніе“ 1912 г., № 2, стр. 183.

стивъ много ошибочнаго ⁷⁾. Еще сомнительнѣ всякія смут-

⁷⁾ Для выясненія дѣла важны здѣсь общія между Смарагдомъ и Иннокентіемъ отношенія, которыя представляютъ немало характернаго и загадочнаго. Эти лица, по видимости, поддерживали взаимно дружескія связи, но со стороны Иннокентія тутъ какъ будто не имѣлось полной искренности, и онъ съ рѣзкостію обнаружилъ недоброжелательныя чувства къ своему непосредственному предшественнику по Харьковской кафедрѣ. Объ этомъ совершенно ясно говорятъ приведенныя въ текстѣ выдержки (на стр. 707), а есть еще и другіе факты, свидѣтельствующіе о пустой придирчивости Иннокентія къ Смарагду изъ-за ничтожныхъ копѣекъ (см. выше 1912 г., № 10, стр. 1064,з). Напр., когда „Астраханскимъ Епархіальнымъ Начальствомъ о. Іероеей (Добрицкій) вызванъ былъ 18 февраля 1842 г. изъ Харьковской епархіи (въ Астрахань) и опредѣленъ (тамъ) экономомъ архіерейскаго дома“, то Иннокентій на консисторскомъ журналѣ о семъ положилъ такую резолюцію: „Подобныя перемѣны экономовъ при церемѣнѣ Преосвященныхъ вовсе неумѣстны и запрещены закономъ. По крайней мѣрѣ консисторіи не слѣдовало, по увольненіи *сего недобросовѣстнаго чловѣка*, позволять ему дѣлать по дому архіерейскому такихъ расходовъ, кои показываютъ *явное грабительство*“ (см. у о. проф. Т. И. Буткевича, Иннокентій Борисовъ, стр. 145). Тотъ резолюціи неотразимо показываетъ, что Иннокентій нисколько не думалъ держать при себѣ о. Іероею, и возражалъ исключительно ради уязвленія, которое было тѣмъ сильнѣе, что при переводѣ Смарагда въ Астрахань Св. Синодъ внушалъ „не забирать при семъ случаѣ въ противность Именнаго Высочайшаго Указа 1726 г. поября 26 дня людей къ прежнимъ ихъ Архіерейскимъ домамъ принадлежащихъ“ (см. въ Синодальномъ Архивѣ дѣло Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода № 28.672).

Что до обвиненій Смарагда Иннокентіемъ въ хищничество, то... *audiat et altera pars*. 1) Харьковскій архіерейскій домъ былъ бѣденъ средствами самъ по себѣ и еще болѣе оскудѣлъ при поступленіи Смарагда, ибо ему прекратили выдачу 600 руб. асс. дополнительныхъ его предшественника Мелетія Леонтовича († 29 февраля 1840 г.), почему онъ долженъ былъ ходатайствовать о возобновленіи этого отпуска (см. выше 1912 г., № 9, стр. 945,167), какъ просилъ о помощи и самъ Иннокентій 6 марта 1842 г., поскольку Смарагдово ходатайство не успѣло получить завершения (см. въ Синодальномъ Архивѣ дѣло Канцеляріи Оберъ-Прокурора Св. Синода № 28.782). Извѣстная и митр. Филарету „бѣдность“ Харьковскаго архіерейскаго дома (см. „Чтенія въ Общество любителей духовнаго просвѣщенія“ 1870 г., кн. XII, стр. 39) была до того велика, что, по словамъ самого же Иннокентія (въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ“ 1869 г., кн. I, отд. V, стр. 99), Смарагдъ по оскудѣнію въ средствахъ „рѣшился отправить по Епархіи Іеромонаха за сборомъ милостыни, на вспоможеніе дому“, жившему чуть не частными подаваніями (см. „Астраханскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1899 г., № 13, стр. 647--648), если архіепископъ „съ трудомъ изворачивался, чтобы содержать самый домъ, штатную братію, служителей и пѣвчихъ“ (см. „Рязанскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1896 г., № 16, стр. 558). При такихъ условіяхъ Смарагду нечего было и расхи-

НЫЯ СПЛЕТНИ И ДОГАДКИ, ХОДИВШІЕ ВЪ НѢКОТОРЫХЪ КРУ-

щать, а приходилось все заводить чуть не съ начала, и мы видѣли, что онъ дѣйствовалъ въ послѣднемъ направленіи. 2) О. Героевъ утверждаетъ „невнимательности“ Архипастыря (Смарагда) (даже) къ предметамъ его личной собственности“, завѣряя и по отношенію къ отъѣзду изъ Харькова, что онъ „съ однимъ жезломъ [ср. Мрк. VI, 8] переходилъ пути дальнихъ переводовъ“ (см. Воспоминанія о. Героева л. 32 обор., 33 обор. Кіевской ред. и ср. л. 32, 33 Ряз. ред., а выше 1912 г., № 7—8, стр. 806),—и всѣ претензіи обратнаго свойства о „заграбленіи“ чужихъ вещей были призрачны, хотя предъявлялись на этотъ счетъ съ крайнею грубостію (см. выше 1912 г., № 7—8, стр. 808, 34). между тѣмъ безспорно, что Смарагдъ въ Харьковѣ „исправилъ развицу и эпипажи и поставилъ эти предметы въ наилучшее состояніе“ (см. „Рязанскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1896 г., № 16, стр. 558). Значитъ, объективныя основанія къ позорящимъ обвиненіямъ были во всякомъ случаѣ шаткими, и Иннокентію тѣмъ болѣе обязательна была особая сдержанность, что онъ являлся далеко не простымъ только знакомымъ для Смарагда. Напротивъ, послѣдній—въ качествѣ инспектора Кіевской Духовной Академіи (съ 30 іюня 1821 г. по 30-е ноября 1826 г.)—считалъ и титуловалъ воспитанника ея (1819—1823 г.г.) Иннокентія „своимъ возлюбленнымъ ученикомъ“ (см. письмо А. И. Бѣлюгову отъ 20 января 1824 г. въ „Христіанскомъ Читаніи“ 1909 г., № 10, стр. 1372) и потомъ поддерживалъ съ нимъ самую почтительно-дружескую переписку (см. въ „Рязанскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ“ 1896 г., №№ 15—18 и 20), благожелательно пріѣтствовалъ переходъ изъ Вологды въ Харьковъ, сносился изъ Астрахани и Орла, принималъ и устраивалъ разныхъ его протеже (напр., Гепнера [см. „Рязанскія Епарх. Вѣдомости“ 1896 г., № 15, стр. 501; „Русскій Архивъ“ 1891 г., кн. I, стр. 380—381; у о. Г. И. Шавельскаго, Последнее воссоединеніе съ православною церковію униатовъ Бѣлорусской епархіи, стр. 36—37 въ прилож.], постъ архим. Іеронимъ † 11 ноября 1876 г.), не всегда безупречныхъ („Рязанскія Епарх. Вѣдомости“ 1896 г., № 15, стр. 502), а равно родныхъ (ibid. 1896 г., № 17, стр. 592; № 18, стр. 639) и близкихъ (ibid. № 16, стр. 560) въ Полоцкѣ, Астрахани и да Орловской епархіи, и пр. Иннокентій вѣднѣе отвѣчалъ въ томъ же тонѣ взаимнаго дружескаго, но.. той порой писалъ другимъ самыя зазорныя вещи о томъ, кто въ это именно время называлъ себя предъ нимъ „недостойнымъ нѣкогда наставникомъ“ и считалъ его „судьею для себя, какъ подсудимаго или отвѣтчика“ (см. „Рязанскія Епарх. Вѣдомости“ 1896 г., № 16, стр. 558), сочувственно превозносилъ его проповѣдническіе и иные литературныя труды и т. п. Разъ при такихъ условіяхъ доходили до Смарагда столь диффамирующія сужденія о немъ Иннокентія,—тогда ничуть не странно, что первый не всегда былъ расположенъ славославить второго и предпочиталъ въ Орлѣ не слышать о немъ, а лучше вспоминать о Харьковской стерлядкѣ, какъ по разсказу прот. Т. С. Ц(авлова) (бывшаго преподавателемъ въ Орловской Семинаріи при Смарагдѣ: ср. у † Г. М. Пясецкаго, Исторія Орловской епархіи, стр. 946) передается у о. проф. Т. И. Буткевича (Иннокентій Борисовъ, стр. 409—410). Отсюда неудивительно и то, что, считая Иннокентія „прикровен-

гахъ и напедшіе откликъ въ пресловутомъ «акаеистѣ».

нымъ" или скрытымъ (см. Письма архіеп. Смарагда къ архим. Героеву на стр. 10 и въ „Христіанскомъ Читеніи“ 1911 г., № 3, стр. 389), Смарагдъ 24 мая 1853 г. писалъ о немъ, что „коварный Крымецъ, не смотря на Божіе пощещеніе [болѣзнію], успѣваетъ въ политическомъ мѣрѣ, и для насъ ничего, кромѣ недоброжелательства его, ожидать нельзя“ (ibid. на стр. 19 и въ „Христ. Читеніи“ 1911 г., № 5—6, стр. 753). Если же по сообщаемому имъ анекдотическому и сомнительному случаю о Т. И. Буткевичѣ допускаетъ у Смарагда принципиальное нелюбіе къ Иннокентію, то—по всему вышезложенному—подобная мысль является совершенно необоснованною. Скорѣе вѣроятно обратное. Есть извѣстія отъ самого митрополита Московскаго Филарета (у † архіеп. *Леонида* въ „Душеполезномъ Читеніи“ 1906 г., № 7, стр. 356), что „издавна преосвященный Иннокентій считалъ Смарагда гонителемъ своимъ“, при чемъ „у преосвященнаго Иннокентія строги мысли“ [дальше многозначіе въ подлинникѣ], и онъ въ точно такомъ духѣ и дѣйствовалъ...

Все отмѣченное прямо говоритъ о пристрастности Иннокентіевскихъ отзывовъ о Смарагдѣ, имѣвшихъ особую, чисто субъективную подкладку. О. Т. И. Буткевичъ склоненъ объяснять (мнимое) недоброжелательство тѣмъ, что „Смарагдъ всегда преклонялся предъ великимъ догматическимъ умомъ Московскаго святителя Филарета“ (Иннокентій Борисовъ, стр. 410 и 408), котораго считаютъ „сторонникомъ систематическаго богословія и защитникомъ схоластическихъ традицій“ (Протоіерея Г. П. Павскаго Христіанское ученіе въ краткой системѣ—съ объяснительною статьею издалъ *Н. К. Никольскій*, Сиб. 1909, стр. 144, 145); однако господству схоластики въ богословіи Смарагдъ вовсе не симпатизировалъ (см. „Христ. Читеніе“ 1912 г., № 1, стр. 62 и ср. 70), а *Д. И. Ростиславовъ* (лже)свидѣтельствуемъ (въ „Вѣстникѣ Европы“ 1872 г., № 7, стр. 231), будто онъ „до самой смерти не забылъ обиды“, что „Филаретъ укололъ его какимъ-то мѣткимъ своимъ сарказмомъ“, и яко бы всячески старался поддерживать и распространять о знаменитомъ Московскомъ іерархѣ все дурное... Это несомнѣннѣйшее противорѣчіе уничтожаетъ въ корнѣ всѣ отмѣченныя догадки, и всякій долженъ согласиться, что тутъ нѣтъ истины, ибо *veritas una, error multiplex*... Иное дѣло—разность убѣжденій и взглядовъ. Смарагдъ никогда „не любилъ безбожниковъ, матеріалистовъ и вообще мечтателей—свободныхъ и противниковъ святыхъ правилъ Правыя Вѣры“ и рѣзко высказывался противъ антирелигіозной литературы (см. „Воспоминанія“ о *Героевѣ*, л. 63 и 97 Киев. ред. и л. 63 и 98 и обор. Ряз. ред.; ср. Письма архіеп. Смарагда къ архим. Героеву на стр. 118—119 и въ „Христ. Читеніи“ 1911 г., № 12, стр. 1515), не допускалъ разныхъ новомодностей въ церковныхъ дѣлахъ (см. „Христ. Читеніе“ 1912 г., № 9, стр. 942—3; 1913 г., № 2, стр. 182—3), но никогда не доходилъ до такихъ крайностей, чтобы „возставать на неологовъ огнемъ и мечемъ“, какъ сдѣлалъ въ маѣ 1837 г. ректоръ Вятской Семинаріи архим. Никодимъ († 11 іюня 1874 г. епископомъ Енисейскимъ на покой) въ контекстѣ богословскихъ наукъ, составленномъ по предписанію Коммиссіи Духовныхъ Училищъ и приблизившемъ автора ко всеильному Оберъ-Прокурору гр. Н. А. Пратасову (Изъ записокъ преосвященнаго Никодима

Онъ совсѣмъ неясенъ для насъ по своему виновнику ⁸⁾, или возводится къ мотивамъ личнаго свойства по возникно-

Казанскаго въ „Трудахъ Вятской Ученой Архивной Комиссiи“ 1912 г., вып. III, Вятка 1912, стр. 44). Для Смарагда возможно лишь одно, что онъ, будучи строгимъ ортодоксаломъ, не сочувствовалъ богословскимъ новшествамъ (неологизму) Иннокентiя и—въ качествѣ викарія Ревельскаго—возбуждалъ предъ С.-Петербургскимъ митрополитомъ Серафимомъ дѣло о лекціяхъ послѣдняго въ С.-Петербургской Академіи, хотя этотъ загадочный эпизодъ передается крайне смутно (у † архіеп. *Саввы*, Хроника моей жизни VII, стр. 175), вѣдѣ не разъясняется и нѣтъ же подтверждается, а въ „секретномъ дознаніи объ образѣ мыслей архимандрита Иннокентiя“, заподозрѣннаго и обвиненнаго въ неологизмѣ, нѣтъ ни малѣйшихъ указаній на сопричастность Смарагда къ этой темной исторіи (см. у † проф. *Н. И. Барсова*, Матеріалы для біографіи Иннокентiя Борисова I, стр. 19--25 и ср. 39—43, 45—47). Повидимому, между этими лицами давно существовали нѣкоторыя антипатiи (судя по туманному намеку въ письмѣ Иннокентiя къ А. И. Вѣлюгову изъ С.-Петербурга въ началѣ 20-хъ годовъ XIX столѣтія въ „Кіевской Старинѣ“ 1882 г., кн. II, стр. 516), но допустимы извѣстныя осложненія и на почвѣ „неологизма“, ибо Иннокентiй не всегда былъ устойчивъ даже въ теоретически-богословскихъ привязанностяхъ и, напр., въ 1834 г. старался достать переводъ библейскихъ книгъ о прот. Г. П. Павскаго, чтобы подарить его Кіевской Академіи (см. у о. проф. *Т. И. Буткевича*, Иннокентiй Борисовъ, стр. 56), гдѣ былъ тогда ректоромъ, а въ 1843 году (25 ноября) отзывался о немъ пренебрежительно, какъ о малоцѣнномъ трудѣ (см. у *Н. М. Востокова* въ „Русской Старинѣ“ 1879 г., т. XXIV, стр. 660—661). Вообще же намъ кажется, что взаимныя отношенія Смарагда и Иннокентiя едва ли служатъ къ чести второго, и они не набрасываютъ тѣни на перваго, но только внушаютъ особую осторожность касательно ихъ отзывомъ другъ о другѣ. Во всякомъ случаѣ, для своихъ первоначальныхъ диффамирующихъ подозрѣній въ Харьковѣ о Смарагдѣ самъ Иннокентiй не имѣлъ еще тогда собственныхъ наблюденій и, видимо, поддался вліянію и внушеніямъ разныхъ Смарагдовыхъ враговъ, которые были (ср. „Рязанскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1896 г., № 16, стр. 558 объ „оклеветаніи двухъ или трехъ враговъ, кои не видятъ, что говорятъ и творять“) и въ числѣ которыхъ могъ быть собственный родственникъ Иннокентіевъ“ (ср. выше 1912 г., № 9, стр. 950—953 и въ Письмахъ архіеп. Смарагда къ архим. Іерооюю на стр. 19—23 и въ „Христіанскомъ Чтеніи“ 1911 г., № 5—6, стр. 754—758).

⁸⁾ По словамъ † архіеп. *Никанора*, какаго-то былъ „издѣліемъ Орловскаго бурсачества“ (Біографическіе матеріалы I, стр. 229 и 246), а † *Г. М. Пясецкій* говоритъ (Исторія Орловской епархіи, стр. 958 прим., 665), что его сочинилъ „одинъ священникъ“ Орловской епархіи, какъ объ этомъ ходятъ и теперь нѣкоторые слухи среди Орловскаго духовенства. Есть даже такое извѣстіе (отъ бывшаго при Смарагдѣ ученикомъ Семинаріи—Іосифа А. Архангельскаго, священника села Покровскаго, что на Липовицѣ, въ Малоархангельскомъ уѣздѣ: см. Историческое описаніе церквей, приходовъ и монастырей Орловской Епархіи, т. II, стр. 655), будто бы

венію ⁹⁾ и распрострапенію ¹⁰⁾, а по содержанію своему, бу-

„Хвалебное пѣніе отцу нашему Смарагду“ написалъ извѣстный Петръ Пасильевичъ Кирѣвскій, который жилъ, умеръ (25 сентября 1856 г.) и погребенъ (какъ и младшій братъ Иванъ, † 11 юня 1856 г.) въ трехъ верстахъ отъ Орла въ своей деревнѣ Кирѣвской Слободкѣ (см. Русскій Біографическій Словарь, т. „Ибакъ-Ключаревъ“, Спб. 1897, стр. 695—700). О послѣднемъ можемъ сказать только одно, что чувствуется въ которое нерасположеніе Кирѣвскаго къ Смарагду даже по тому случаю, что послѣдній хотѣлъ непременно перевести къ себѣ изъ Оутинной пустыни о. Макарія (Иванова, † 6 сентября 1860 г.), о чемъ см. „Христ. Чтеніе“ 1913 г., № 1, стр. 119, 4 и ср. 1911 г., № 3, стр. 387, 3 (Письма архіеп. Смарагда къ архим. Іероокою, стр. 8, 3). Нельзя сомнѣваться и въ томъ, что Кирѣвскій—по самой близости мѣстожителства своего отъ Орла—хорошо зналъ всякія свѣдѣнія о Смарагдѣ и вполне могъ передѣлать въ отношеніи къ нему готовый акаеистъ св. Николаю Чудотворцу.

⁹⁾ Въ другомъ мѣстѣ † архіеп. *Никаноръ* пишетъ, что репутацію корыстолюбиваго взяточника „создалъ Смарагду уволенный отъ службы по нравственной слабости учитель Орловской семинаріи, которому знающіе люди приписываютъ сочиненіе сдѣлавшагося извѣстнымъ кошунственнаго акаеиста“: см. „Церковно-Общественный Вѣстникъ“ VI (1879 г.), № 27, стр. 33. По однимъ извѣстіямъ, это было свѣтское лицо, перешедшее на гражданскую службу и писавшее свой акаеистный памфлетъ въ соучастіи съ (двумя) преподавателями Орловской Семинаріи. По другимъ слухамъ, идущимъ отъ Орловскихъ старожилонъ,—напр., протоіерея села Герасимова въ Карачевскомъ уѣздѣ (см. Историческое описаніе церквей, приходонъ и монастырей Орловской Епархіи, т. I, стр. 397—399) Іакова Θεодоровича Ангелова (который 6 февраля 1913 г. праздновалъ 50-тилѣтіе священства: „Орловскія Епархіальныя Вѣдомости“ № 9 за 3 марта 1913 г., стр. 270—272),—акаеистъ Смарагду составилъ инспекторъ Орловской Семинаріи архимандритъ Ирinarхъ (Лавровъ) въ соучастіи еще двухъ лицъ (изъ преподавателей Семинаріи). Если это вѣрно, то нельзя не согласиться, что тутъ мы имѣемъ печальный образецъ неблагодарности и мстительности. О. Ирinarхъ, бывшій въ униженіи и загоиѣ, выдвинутъ и возвышенъ былъ именно Смарагдомъ, который благоволилъ ему и покровительствовалъ, пока не вынужденъ былъ крайностию освободиться отъ этого безпокойнаго и непокорнаго лица, оставившаго по себѣ весьма цѣлестную память въ Орловской епархіи. См. о немъ Письма архіеп. Смарагда къ архим. Іероокою на стр. 24—25, 65, 68 и въ „Христіанскомъ Чтеніи“ 1911 г., № 5—6, стр. 759—760; № 9, стр. 1133, 1136.

¹⁰⁾ Рассказываютъ, что—послѣ акаеиста Смарагду—„авторъ“ его сочинилъ еще пасквиль и на тогдашняго Орловскаго губернатора (кн. Трубецкаго?), кажется, подъ названіемъ „Страшный судъ“ (или „Сонъ губернатора“). Это довольно длинное произведеніе болѣе искусно и написано стихами, изображаетъ не только губернатора, но и многихъ гражданскихъ чиновниковъ. Оба памфлета дали матеріалъ для взаимной пикировки этихъ Орловскихъ владыкъ, враждовавшихъ между собою. Такъ,

лучи вовсе неискусною передѣлкой церковнаго акаѳиста св. Николаю Чудотворцу, представляет сплошное словоизвитіе, лишенное достаточныхъ указаній на конкретные реальные факты, которыхъ у автора, какъ будто, вовсе и не было въ наличности ¹¹). Болѣе довѣрія должно внушать показаніе архимандрита Героева (Домницкаго), ибо онъ служилъ непосредственно при Смарагдѣ свыше 20 лѣтъ (съ 4 марта 1837 г. до 8 іюля 1858 г., по день отъѣзда его въ Рязань) и потому прямо заявляетъ, что «рѣдкія обстоятельства (минуты назидательной) жизни Смарагдовой могли ускользнуть отъ близкой его наблюдательности» ¹²). Этотъ интимный человѣкъ говорить, что и въ Орлѣ жизнь владыки была въ началѣ всячески свята, но именно въ этомъ городѣ произошелъ печальный переломъ, когда получила возобладаніе стяжательная слабость, и сю стали своекорыстно злоупотреблять окружающіе; столь прискорбный кризисъ усвоется вліянію келейника, который изъ Ваньки превратился теперь во всемогущаго Ивана Андре-

„акаѳистъ“ разсылался повсюду и попалъ въ руки губерпатора, который послѣдилъ уколотъ имъ Смарагда и, привезши рукопись, ехидно допрашивалъ послѣдняго, читалъ ли онъ это твореніе. Смарагдъ отвѣтилъ утвердительно и продѣлалъ потомъ тоже самое съ пасквилемъ на губерпатора, но тотъ отнесся къ сему ментѣ спокойно.

¹¹) Для характеристики этого „творенія“ приводимъ пока двѣ выдержки изъ самаго начала, а весь „акаѳистъ“ полностью надѣемся опубликовать въ другомъ мѣстѣ, снабдивъ его всякими разысканіями и комментаріями. *Кондакъ 1 ѱ.* „Возбранной сребролюбче, и изрядный обиралнице духовныхъ, міру всему назначая многоцѣнные дѣяти приносы, и неисчерпаемое смастей море, воспѣваемъ тя со скорбію, грабителю Смарагде: ты же, яко имѣя дерзновеніе ко Іудѣ, отъ всякихъ бѣдъ сицевыхъ удаленіемъ (удавленіемъ) своимъ свободи ны, да зовемъ ти: Радуйся, Смарагде, великій сребролюбче!“ *Икосъ 1-ѱ.* „Ананіе образомъ, капаліе существомъ, Іудеянина же суца естествомъ, яви себе всея епархіи обиратель: сребролюбивую бо доброту души своея провидѣвъ, хитроественне Смарагде, научи всѣхъ воити тебѣ сице: Радуйся, отъ утробы жидовинскія рожденный; радуйся, яко стѣбліе достойное древа бывый (живый); радуйся, стяжаемъ своимъ рождшихъ ты удививый; радуйся, сосуде златовливаніемъ ненаполняемый; радуйся, жакдущій ковчежець Искоріотовъ ненацаемый; радуйся, крине сребролюбія іудейскаго прозябаніе; радуйся, мудро страстей благоуханія; радуйся, яко тобою дѣется грабленіе; радуйся, яко тобою привосятъ всея епархіи сѣтованіе. Радуйся, Смарагде, великій сребролюбче!“

¹²) См. „Орловскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1906 г., № 20, стр. 594—595—согласно „Воспоминаніемъ“ о Героева на л. 4—5; ср. у † архіепа. Никанора, Біографическіе матерьялы I, стр. 249—250.

евича, да еще съ аристократическою фамиліей (т. е. Бончъ-Бруевича)¹³⁾. И митрополитъ Московскій Филаретъ слышалъ о «важности секретаря» Смарагова^{13а)}, но собственно уже Н. С. Лѣсковъ ославилъ его въ качествѣ «ужаснаго Бруевича», въ руцѣ котораго впасть страшно¹⁴⁾, однако этимъ не устранилъ всѣхъ подозрительныхъ недоумѣній относительно такой неожиданной и странной метаморфозы. Если оба—и архіерей, и секретарь—издавна (со временъ Могилева) были неразлучны, то какимъ образомъ могло случиться, что лишь въ Орлѣ подчиненный потянулъ начальника въ пучину корыстолюбія? Все это непонятно и заставляетъ допустить въ разсматриваемыхъ извѣстіяхъ излишнюю утрировку и тенденціозное искаженіе болѣе простаго факта, что, желая упокоиться въ Орлѣ, Смарагдъ сильнѣе заботился тогда объ упорядоченіи своихъ капиталовъ, дабы употребить ихъ на созданіе храма¹⁵⁾, и для сего особенно пользовался услугами своего приближеннаго Бруевича. О послѣднемъ отзывается крайне невыгодно и о. Героевъ¹⁶⁾, усвоивъ ему злоупотребленія въ смыслѣ «закидыванія сѣтей въ глубину просительскихъ кармановъ»¹⁷⁾, и вообще приписываетъ ему гибельное вліяніе на Смарагда¹⁸⁾, но здѣсь вѣроятнымъ казалось естественное преувеличеніе вслѣдствіе антипатіи къ новому фавориту со стороны прежняго¹⁹⁾, отстраненнаго отъ непосредственной близости къ архіепископу и 17 марта 1847 г. удаленнаго изъ Орла въ Мценскъ настоятелемъ Петропавловскаго монастыря. «Съ этого времени онъ не беретъ на себя отвѣтственности

¹³⁾ См. „Орловскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1906 г., № 20, стр. 597, 597—598, 599—601, 601, 597.

^{13а)} См. выше № 2, стр. 188.

¹⁴⁾ См. Мелочи архіерейской жизни въ Полномъ собраніи сочиненій Н. С. Лѣскова по изданію „Нивы“, т. XXXV, Спб. 1903, стр. 65.

¹⁵⁾ † Архіеп. *Никаноръ*, Біографическіе матерьялы I, стр. 251.

¹⁶⁾ См. „Воспоминанія“ о. *Героева* на л. 79 обор.—81 обор., а специальнаго для Орла—л. 47 обор.—48.

¹⁷⁾ Ibid., л. 127 обор., прим.

¹⁸⁾ См. и Письма архіеп. Смарагда къ П. В. Шешниной въ „Христіанскомъ Читеніи“ 1911 г., № 1, стр. 121—122.

¹⁹⁾ Это съ полною очевидностію проглядываетъ въ сообщеніяхъ о томъ, какъ И. А. Бруевичъ желавшему выйти на покой Смарагду предлагалъ въ Орлѣ свой домъ и какъ потомъ похвалялъ съ нимъ въ Рязань, о чемъ см. Письма архіеп. Смарагда къ архим. Героеву на стр. 93—94 и въ „Христіанскомъ Читеніи“ 1911 г., № 10, стр. 1248—1249.

говорить» съ полною рѣшительностію ²⁰⁾ и вовсе не даетъ поводовъ заподозривать самого архипастыря въ издоимствѣ, хотя бы по соучастію со своимъ секретаремъ. Правда, категорически заявляютъ, будто «въ Орлѣ произошла перемѣна въ отношеніи Смарагда къ дѣламъ и просителямъ, та перемѣна, которая послужила основаніемъ къ извѣстной всѣмъ молвѣ о взяточничествѣ, существовавшемъ въ ту пору въ Архіерейскомъ Домѣ. Эту перемѣну о. Герооей очевидно (?) приписываетъ вліянію ставшаго близкимъ къ Архипастырю И. А. Б.» ²¹⁾. На самомъ дѣлѣ у о. Герооея пѣтъ ни малѣйшаго намека на личную корыстность Орловскаго архіепископа, разъ тотъ не сомнѣвается въ законности приобрѣтеній ²²⁾ и отмѣчаетъ неизмѣняемость высоконравственнаго состоянія его ²³⁾, въ которомъ рѣшительно подчеркиваетъ невнимательность къ матеріальному интересу ²⁴⁾. Значитъ, вопросъ о взяточничествѣ Бруевича нужно отдѣлить отъ догадокъ на этотъ счетъ о самомъ Смарагдѣ. Но именно это не всегда дѣлалось прежде и понынѣ. И если въ Орловскомъ духовенствѣ многіе умѣли различать по данному вопросу архипастыря отъ его секретаря, то еще больше такихъ, которые все по этой части приписываютъ первому и доселѣ передаютъ, будто Смарагдъ неизмѣнно возвращалъ просителю его бумаги со словами «прошеніе безъ нумера», когда тамъ не было вложено кредитокъ...

Относительно И. А. Бончъ-Бруевича наши свѣдѣнія не вполне ясны и не всѣмъ согласны. Архіеп. Никаноръ рѣшительно протестуетъ противъ тяжкихъ нареканій на эту личность и характеризуетъ съ самой доброй стороны ²⁵⁾. Въ столь же благопріятномъ тонѣ высказываются о немъ и другіе свидѣтели, иногда ссылаясь на свою «священническую совѣсть» ²⁶⁾, при чемъ свѣдѣнія о его имущественномъ богатствѣ

²⁰⁾ См. „Воспоминанія“ о. Герооея, л. 42.

²¹⁾ См. „Орловскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1906 г., № 20, стр. 597.

²²⁾ См. „Воспоминанія“ о. Герооея, л. 106.

²³⁾ Ibid., л. 42.

²⁴⁾ Ibid., л. 48.

²⁵⁾ См. „Церковно-Общественный Вѣстникъ“ VI (1879 г.), № 27, стр. 4а—б.

²⁶⁾ См., напр., у Астраханскаго протоіеря *Н. Васильковскаго* и *Г. П.* изъ Евстаевска въ „Церковно-Общественномъ Вѣстникѣ“ VI (1879 г.), № 46, стр. 6в; № 47, стр. 7а.

то опровергаются²⁷⁾, то прямо подтверждаются²⁸⁾. Въ такихъ противорѣчивыхъ колебаніяхъ рѣшительный наклонъ не въ пользу Бруевича даетъ самъ Смарагдъ, который въ письмѣ изъ Рязани отъ 22 апрѣля 1859 г. сообщаетъ П. В. Шеншиной слѣдующее: «Между служителями моими, и прочими меня окружающими, произошла перемѣна. Ивапа Иванова уже нѣтъ при мнѣ. Я его не могъ держать далѣе при себѣ; потому что много отъкрылось за нимъ проказъ, вольностей и недобросовѣстностей, кои были бь совершенно вредны, на будущее время, для моего интереса и спокойствія... Ив. Андр. [Бончъ-Бруевичъ] хотя еще находится здѣсь, но уже собирается въ свой путь. Негодная трава изъ поля вонь!—На его мѣсто къ 15-му Мая ожидаю къ себѣ прибытія роднаго брата, Семена Петровича, изъ Кіева... Я надѣюсь найти въ немъ безкорыстнаго человѣка, вмѣсто алчнаго и хищнаго волка...

²⁷⁾ Намъ не удалось прослѣдить судьбу самого И. А. Бончъ-Бруевича и его семьи. Знаемъ только по частнымъ свѣдѣніемъ, что послѣ него осталось пять сыновей, изъ коихъ двое уже скончались, а невѣстки проживаютъ въ Орлѣ. Дѣйствительно, у Бруевича былъ въ этомъ городѣ собственный домъ (см. Письма архіеп. Смарагда къ архим. Героеву на стр. 92—93 и въ „Христіанскомъ Читеніи“ 1911 г., № 10, стр. 1247—1248), но таковой давно проданъ, самъ же онъ по смерти жены жилъ въ послѣднее время въ бѣдности и умеръ въ Кіевѣ; остальные дѣти занимаютъ чрезвычайно скромное служебно-общественное положеніе (одинъ по почтовому вѣдомству въ Харьковѣ, другой въ Кіевѣ при городскомъ водопроводѣ) и не имѣютъ независимой имущественной обезпеченности. Ср. „Христіанское Читеніе“ 1911 г., № 1, стр. 123.

²⁸⁾ Такъ, весьма компетентный и свѣдующій человѣкъ изъ Орловской губерніи, знавшій и помявшій Бруевича, категорически сообщаетъ намъ, что о послѣднемъ тамъ жива очень худая память до сихъ поръ. По его словамъ, Бруевичъ, дѣйствительно, нажилъ хорошее состояніе, имѣлъ два дома въ Орлѣ, а каждому изъ своихъ пяти сыновей далъ въ разныхъ уѣздахъ Орловской губерніи по имѣнію: младшему—въ Кромскомъ уѣздѣ 500 дес., которыми нынѣ владѣеть его внучка, тамъ же сыну Николаю—болѣе 200 дес. и не меньше того сыну Андрею въ Дмитровскомъ уѣздѣ, а остальные дѣти получали соответствующія владѣнія отъ отца въ Волховскомъ уѣздѣ. Всѣмъ этимъ нашъ корреспондентъ В. А. Шеншинъ удостовѣряетъ, что Бруевичъ былъ, несомнѣнно, богатъ (см. „Христіанское Читеніе“ 1911 г., № 1, стр. 123). Вѣроятно, къ нему именно относится и рѣшительное утвержденіе † П. И. Бартенева (въ „Русскомъ Архивѣ“ 1907 г., кн. III, стр. 480), что „и строгости Смарагда не были удачны: правитель его консисторіи до того разбогатѣлъ, что въ его владѣніе перешла прекрасная Орловская деревня знаменитаго И. В. Лопухина“ (сенатора, автора „Записокъ“, † 22 июля 1816 г.).

надѣюсь имѣть помощника въ дѣлахъ. вмѣсто лѣниваго и безразсуднаго невѣжя... Все это сдѣлалъ [купивъ у каретника отличную шарманку] самовольно и вопреки моему желанію благодарнѣйшій Бр. . вичъ, имѣя свои виды и предполагая свои выгоды, кои однакожь не сбылись» ²⁹⁾. Слова эти слишкомъ опредѣленны и съ несомнѣнностію убѣждаютъ, что Бруевичъ прѣхалъ въ Рязань уже выработаннымъ дѣльцомъ, который сформировался и опытно изощрился въ данной области гораздо раньше, оставивъ по себѣ худую память и въ Рязанской епархіи ³⁰⁾. Съ этой стороны теперь нельзя отрицать многообразныхъ извѣстій объ Орловскихъ подвигахъ Бруевича по части мздоимства ³¹⁾. Это тѣмъ болѣе вѣроятно, что тогда онъ имѣлъ сильный вѣсъ у Смарагда ³²⁾, какъ утверждали нѣчто подобное для его архіерейскихъ экономовъ въ Харьковѣ (о. Героея) ³³⁾ и въ Рязани (протоіерея Никифора Алексѣевича Страхова) ³⁴⁾. Въ этомъ было безспорное упущеніе Смарагда, но—увы!—такія явленія слишкомъ обычны и понятны въ нашемъ архіерейскомъ положеніи, почему встрѣчаются далеко не рѣдко ³⁵⁾. Архіерей не всегда можетъ объ этомъ узнать

²⁹⁾ См. „Христіанское Чтеніе“ 1911 г., № 1, стр. 127—128.

³⁰⁾ См. Письма архіеп. Смарагда къ архим. Героею на стр. 92, и въ „Христіанскомъ Чтеніи“ 1911 г., № 11, стр. 1247, гдѣ приведена приписка на рукописи „Воспоминаій“ о. Героея къмъ-то изъ Рязанскихъ духовныхъ лицъ: „Мерваецъ взяточникъ Бруевичъ, послужившій такимъ безчестіемъ для Архiepастыря“ (Смарагда).

³¹⁾ Такъ, о. Е. Н. Острогорскій писалъ намъ (1911, II, 14) о Бруевичѣ: „Этотъ армянскій во время посвященій Владыкою Смарагдомъ г. Ельца дѣлалъ визиты каждому священнику и за это отъ каждаго получалъ по имперіалу, а священниковъ въ Ельцѣ около сорока, если не болѣе. Это мнѣ извѣстно потому, что въ одной изъ церквей Ельца служилъ почти 60 лѣтъ мой братъ протоіерей“.

³²⁾ См. Письма архіеп. Смарагда къ архим. Героею на стр. 52, 92—94 и въ „Христіанскомъ Чтеніи“ 1911 г., № 7—8, стр. 976; № 10, стр. 1247—1249.

³³⁾ См. выше 1911 г., № 9, стр. 949.

³⁴⁾ Д. И. Ростиславовъ въ іюнь 1861 г. писалъ изъ Рязани М. П. Погодину, что экономъ архіерейскаго дома у Смарагда (прот. Н. А. Страховъ)—„его почти alter ego“: см. у † Н. П. Барсукова, Жизнь и труды М. П. Погодина, кн. XXI (Сиб. 1907), стр. 174.

³⁵⁾ Напр., о злоупотребленіяхъ архіерейскаго секретаря при преосвѣщ. Евгеніи Казанцевъ († 27 іюля 1871 г.) см. у прот. Г. Благовѣщенскаго, Архіепископъ Евгеній Казанцевъ: біографическій очеркъ (Москва 1875), стр. 37. „Богословскій Вѣстникъ“ 1912 г., № 5 (въ статьѣ „Профессоръ Московской духовной академіи П. С. Казанскій и его переписка съ архі-

своевременно³⁶⁾, или по условіямъ быта долженъ иногда терпѣть въ своихъ учрежденіяхъ подносы, поклоны³⁷⁾ и даже поборы³⁸⁾, какъ откровенно сознавался самъ Смарагдъ, который былъ не въ силахъ услѣдить за всѣми окружающими

епископомъ Костромскимъ Платономъ“), стр. 139: „духовенство бравило его (Филарета, архіеп. Черниговскаго, † 9 августа 1866 г.), какъ *взяточника* по злоупотребленіямъ Пармена“. По словамъ † А. А. Титова (Записки преосвящ. Никодима въ „Душеполезномъ Чтеніи“ 1911 г., № 7—8, стр. 367,2), о пользовавшемся особымъ влияніемъ у С.-Петербургскаго митроп. Серафима (Глаголевскаго, † 17 января 1843 г.) секретарь А. И. Суловъ Московскій протоіерей Казанскаго собора выразился: „известно, что дрожжи безъ сула не-бываютъ“... О П. Ф. Преображенскомъ при епископѣ Тамбовскомъ Макаріи Булгаковѣ († 9 іюня 1882 г. митроп. Московскимъ) и о Е. И. Корсуновскомъ при его преемникѣ Теофанѣ Говоровѣ († 6 января 1894 г.), при которомъ происходили отъ этого денежныя злоупотребленія, см. Записки протоіеря В. Г. Пивницкаго въ „Русской Старинѣ“ 1905 г., кн. IX, стр. 549, 550 сл., 553. О непосредственномъ преемникѣ Смарагдовомъ по Рязанской епархіи. преосвящ. Иринархѣ (Поповѣ, † 25 сентября 1877 г.) прот. *И. Г. Молчановъ* свидѣтельствуетъ (Церковная лѣтопись Успенской церкви села Городковичъ Спасскаго уѣзда Рязанской епархіи, Рязань 1898, стр. 346): „онъ былъ архипастырь добрый, правдивый и нелицепріятный; только окружавшіе его и близкіе къ нему, къ прискорбію, были люди не совсѣмъ достойные и нерѣдко срамили его“. Даже восторженный панегиристъ „Инокентіевской премудрости“ (по выраженію еп. Никодима Казанцева въ „Душеполезномъ Чтеніи“ 1911 г., № 9, стр. 68)— † проф. *И. У. Палимпсестовъ* сообщаетъ (Мои воспоминанія объ Иннокентіи, архіеп. Херсонскомъ и Таврическомъ, Спб. 1888), яко бы Иннокентій (Борисовъ, † 26 мая 1857 г.) обиралъ церкви (стр. 198 сл.), а нѣкоторые его приближенныя и дѣйствительно брали „вѣчто въ родѣ взятокъ“ (стр. 202).

³⁶⁾ Прот. *И. Г. Молчановъ*, Церковная лѣтопись прихода Успенской церкви села Городковичъ Спасскаго уѣзда Рязанской епархіи, стр. 343: „Говоря о ревизіи архипастырей, Смарагдъ коснулся при этомъ и ихъ свиты, которая обычно путешествуетъ съ ними по епархіи. «Что дѣлать? Безъ свиты архіерею ѣздить нельзя. Нужно совершить богослуженіе. Какъ обойтись безъ протодіакона и безъ пѣвчихъ? А что творятъ они,— архіерей совсѣмъ не знаетъ, или узнаетъ спустя много времени, когда всякіе грѣхи прикрываются уже давностію.“

³⁷⁾ Прот. *И. Г. Молчановъ* свидѣтельствуетъ (ibid., стр. 342), что по поводу недоумѣнія о нѣкоторой враждебности къ нему Рязанской Консисторіи, гдѣ онъ почти совсѣмъ не бывалъ, Смарагдъ только замѣтилъ: „вотъ оттого-то тамъ тебя и забыли, что ты никого не знаешь“...

³⁸⁾ См. Письма архим. *Смарагда* къ архим. Іерооюю на стр. 59 и въ „Христианскомъ Чтеніи“ 1911 г., № 7—8, стр. 983, гдѣ онъ 18 декабря 1853 г. свидѣтельствовалъ, что „нужно бы еще кое-какія Духовныя Правленія (сверхъ закрытаго уже Кромскаго) позакрывать“, какъ „лишнія для поборовъ съ Духовенства инстанціи...“.

лицами и околичными обстоятельствами ³⁹⁾, хотя принималъ къ сему мѣры предосторожности и предупрежденія ⁴⁰⁾.

Этимъ мы вовсе никого не оправдываемъ, а только ставимъ вещи на свои мѣста въ исторической перспективѣ и указываемъ ихъ относительную мѣру, которую многіе склонны обратить въ абсолютный масштабъ для оцѣнки нравственной личности Смарагда. Для послѣдняго здѣсь не можетъ быть рѣчи даже о самомъ отдаленномъ активномъ соучастіи. Онъ былъ больше эксплуатируемою жертвой, ибо взяточничество велось, вѣроятно, именемъ архіепископа и большинствомъ усвоилось ему самому, откуда и пошла молва о его личномъ мздоимствѣ ⁴¹⁾. Но слухи эти по существу были неправильны и опровергаются солидными данными, гдѣ нѣтъ и намековъ на лихоимство Смарагда. Напротивъ, въ разныхъ источникахъ мы читаемъ, что, будучи врагомъ сутяжничества и волокиты ⁴²⁾, онъ вездѣ старался истреблять взяточничество въ ту пору, когда по мѣ-

³⁹⁾ Архим. *Героев* въ своихъ „Воспоминаніяхъ“ о Смарагдѣ пишетъ (л. 47): „Не составляя полнаго описанія о жизни Архипастыря, я, насколько знаю, говорю о его честности, правотѣ и ревности къ благоустроенію ввѣренной ему паствы. Святитель Божій глубоко вникалъ въ дѣлопроизводство; вполне былъ убѣжденъ въ справедливости того, что творилъ. Но что касается до обстоятельствъ околичныхъ, лицъ софривковенныхъ: то и Преосвященный—былъ человекъ; и глубина сердца ему, конечно, не была открыта“.

⁴⁰⁾ Архим. *Героев* пишетъ (*ibid.*, л. 127 и обор.): „Оканчивая наши воспоминанія о Преосвященномъ Смарагдѣ, съ полною откровенностію мы готовы сказать и о состояніи своемъ и другихъ, служившихъ при Архипастырской Особѣ въ разныхъ почетныхъ (—сюда не можетъ быть причисленъ И. А. Б., т. е. Бончъ-Бруевичъ—) должностяхъ въ Архіерейскомъ Домѣ. Владыка имѣлъ обыкновеніе, или осторожность внимательно слѣдить, что бы никто изъ старшихъ домашнихъ не могъ пользоваться какимъ либо авторитетомъ извнѣ; и потому съ своими домашними, на этотъ разъ, обходился отчасти не всегда приятно, иногда даже и сурово, не исключая и нѣкоторыхъ родныхъ своихъ, имѣвшихъ случай жить при Архипастырѣ“.

⁴¹⁾ Нашъ корреспондентъ В. А. Ш., бывший лично знакомымъ со Смарагдомъ и съ Бруевичемъ, пишетъ, что при этомъ архіепископѣ, дѣйствительно, было взяточничество, но брали себѣ взятки лица, пользовавшіяся его довѣріемъ, и—по всей вѣроятности—даже отъ его имени, почему о немъ и пошла такая слава, а самъ онъ объ этомъ промыслѣ своихъ приближенныхъ могъ и не знать.

⁴²⁾ † Архiep. *Никаноръ*, Біографическіе матеріалы 1, стр. 244 сл. См. и „Христіанское Чтеніе“ 1912 г., № 10, стр. 1073; 1913 г., № 2, стр. 179; № 3, стр. 318.

стамъ «святокупство пускалось въ ходъ съ наглостію» самими архіереями ⁴³). Смарагдъ искоренялъ это зло и въ Полоцкѣ ⁴⁴), и въ Астрахани ^{44а}), и въ Орлѣ ⁴⁵), и въ Рязани ^{45а}), равно и самъ былъ чистъ по этой части за Полоцкій, Могилевскій ⁴⁶) и Рязанскій періоды ⁴⁷). Въ Могилевѣ имъ были удалены всѣ подозрительныя въ корыстности лица ⁴⁸), вообще же тамъ о взяткахъ не слыхали и подносовъ чинить архіепископу не смѣли—до такой степени, что память удержала, какъ одинъ помѣщикъ презентовалъ десятка два персиковъ, а въ пригородѣ Вуколовѣ прихожане къ своему храмовому празднику свв. Петра и Павла считали за непремѣнный долгъ поймать въ Днѣпрѣ и поднести владыкѣ живого осетра ⁴⁹). Въ Орлѣ Смарагдъ предусмотрительно уничтожалъ лишнія ин-

⁴³) Въ „Чтеніяхъ въ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ“ 1869 г., кн. I, отд. V, стр. 5—такъ говоритъ преосвящ. *Иннокентій* (Борисовъ) о своемъ предѣстникѣ по Вологдѣ, епископѣ Стефанѣ (Романовскомъ, † 4 декабря 1841 г.), переведенномъ въ Астрахань, гдѣ ему преемствовалъ Смарагдъ, который ни разу не позволилъ подобныхъ отзывовъ объ этомъ іерархѣ, хотя послѣдній нѣкогда (по ревизіи Волынской Семинаріи) былъ его личнымъ врагомъ и причинилъ ему много горя. Не было ли у Иннокентія своеобразнаго пристрастія подозрѣвать и обвинять своихъ соіерарховъ въ сребролюбіи, взяточничествѣ и т. п.? Въ этой средѣ примѣры сему нерѣдки и нынѣ, когда нѣкоторые отличаются сплетническою подозрительностію дурного свойства вообще, а наипаче относительно своихъ „собратовъ“ и ближнихъ...

⁴⁴) † Архіеп. *Никаноръ*, Біографическіе матерьялы I, стр. 238. См. „Христ. Чтеніе“ 1912 г., № 3, стр. 322, 13а. О *Героевѣ* свидѣтельствуетъ (въ „Воспоминаніяхъ“ на л. 12 и обор.), что въ Полоцкѣ Смарагдъ не сберегалъ даже своего штатнаго жалованья, и оно расходовалось безъ остатка.

^{44а}) См. „Христ. Чтеніе“ 1912 г., № 10, стр. 1073.

⁴⁵) См. „Орловскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1906 г., № 20, стр. 597, 599 (согласно „Воспоминаніямъ“ о *Героевѣ* на л. 41 обор., 46 обор.—47); „Астраханскіе Епархіальныя Вѣдомости“ 1895 г., № 15, стр. 391; „Церковно-Общественный Вѣстникъ“ VI (1879 г.), № 34, стр. 6а.

^{45а}) См. выше № 3, стр. 316.

⁴⁶) † Архіеп. *Никаноръ*, Біографическіе матерьялы I, стр. 247: „за время бытности Смарагда въ Полоцкѣ и Могилевѣ мы ручаемся нашею честью, что онъ не только самъ не получалъ ни откуда никакихъ приношеній, но искоренялъ злоупотребленія этого рода въ другихъ“.

⁴⁷) М. *Филаретъ*, Письма къ Высочайшимъ Особамъ II, стр. 210: „въ Рязани не найдено (Смарагадомъ) ничего, а все приобрѣтено въ епархіяхъ, бывшихъ въ его управленіи прежде“.

⁴⁸) См. „Воспоминанія“ о *Героевѣ* на л. 15 обор.

⁴⁹) *Ibid.*, л. 15.

станціи для поборовъ съ духовенства ⁵⁰⁾ и по случаю злоупотребленій грозилъ нарядить ревизию и даже испросить синодальнаго чиновника, чтобы все было исправно и во всей точности согласно съ законами, и чтобы служащіе имѣли страхъ и опасеніе ⁵¹⁾. По всему этому подозрѣнія насчетъ личнаго архіерейскаго взяточничества признаются и для Орловскаго времени ложными ⁵²⁾. Смарагдъ не допускалъ постороннихъ воздѣйствій и въ сутяжно-судебныхъ дѣлахъ давалъ обвиняемымъ всѣ средства для защиты и оправданія ⁵³⁾, а касательно родственнаго пристрастія смѣло свидѣтельствовалъ: «я на чужія мѣста никогда не посягалъ, чтобы на нихъ посадить своихъ родныхъ; и никто въ семь упрекнуть меня не можетъ» ⁵⁴⁾. При такихъ условіяхъ трудно согласиться, чтобы разумный и порядочный человѣкъ одновременно могъ подавлять въ другихъ и культивировать въ себѣ страсть нечистаго стяжанія въ видѣ такого или иного взяточничества, о чемъ нѣтъ у насъ несомнѣнныхъ свидѣтельствъ ⁵⁵⁾.

⁵⁰⁾ Письма архіеп. Смарагда къ архим. Героеву на стр. 59 и въ „Христіанскомъ Читеніи“ 1911 г., № 7—8, стр. 983; см. и выше на стр. 718, за-

⁵¹⁾ См. Письма архіеп. Смарагда къ архим. Героеву на стр. 52 и въ „Христіанскомъ Читеніи“ 1911 г., № 7—8, стр. 976; ср. „Орловскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1906 г., № 20, стр. 599.

⁵²⁾ См. „Воспоминанія“ о Героевѣ, л. 121 обор.

⁵³⁾ Ibid., л. 123 обор.

⁵⁴⁾ См. Письма архіеп. Смарагда къ архим. Героеву на стр. 118 и въ „Христіанскомъ Читеніи“ 1911 г., № 12, стр. 1514.

⁵⁵⁾ По крайней мѣрѣ, нѣтъ о семь столь прямыхъ показаній, какія имѣются, напр., о Тульскомъ, потомъ Олонецкомъ преосвященномъ Дамаскивѣ (Россовѣ, † 31 іюля 1855 г.), котораго на покоѣ не забывалъ своимъ вниманіемъ Смарагдъ (см. „Чтенія въ Обществѣ Исторіи и Древностей Россійскихъ“ т. 244, кн. I за 1913 г., въ смѣси стр. 12, 26). О Дамаскивѣ, за Тульскій періодъ его святительства (6 ноября 1821 г.—19 декабря 1850 г.), епископъ *Никодимъ* (Казанцевъ) пишетъ (Мое первое житіе и инспекторство въ Тульской семинаріи въ „Тульскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ“ 1911 г., № 12, стр. 254): „всѣ его недостатки заключаются въ корыстолюбіи, которое иногда (можетъ быть, и безъ вѣдома его, чрезъ его приближенныхъ) обращается въ сущее грабительство“. А о епископѣ Вятскомъ Іоанникіи (Образцовѣ, † 18 апрѣля 1880 г.) тотъ же *Никодимъ* пишетъ (см. „Труды Вятской Ученой Архивной Комиссіи“ 1913 г., вып. I—II, Вятка 1913, стр. 65), что при переводѣ одного смотрителя изъ Сарапула въ Вятку „архіерей прельстился видно слишкомъ порядочнымъ гостинцемъ“. См. еще у † проф. *Ал. П. Лебедева*, Слѣпые вожди: четыре момента въ исторической жизни церкви (Москва 1907), стр. 58 сл., 66 сл.

Наконецъ, темнота источниковъ по этому предмету простирается и на самый объектъ ихъ показаній о размѣрахъ оставшихся по смерти капиталовъ Смарагдовыхъ. Нѣкоторые просто упоминаютъ объ «огромномъ денежномъ наслѣдствѣ»⁵⁶⁾, митроп. Филаретъ указываетъ «около 100.000 рублей»⁵⁷⁾, Д. И. Ростиславовъ постарался подсчитать не только количество дорогихъ вещей и кусковъ матерій, даже множество выписанныхъ изъ Москвы съѣстныхъ запасовъ, не разрѣшенныхъ къ употребленію монашествующей братіи, но досконально разузналъ по самымъ билетамъ и годы вкладовъ ихъ въ Опекунскій соѣтъ, откуда вывелъ, что—сверхъ найденныхъ—должны были существовать еще суммы, прибранныя къ рукамъ добрыми людьми. И вотъ этотъ-то разыскатель чужого наслѣдства утверждаетъ, что послѣ Смарагда фактически найдено «болѣе 150.000 руб.»⁵⁸⁾, между тѣмъ другой называетъ уже «четыреста пятьдесятъ тысячъ рублей»⁵⁹⁾, а самъ Ростиславовъ все Смарагдово имущество оцѣниваетъ свыше 1½ миллионъ рублей ассигнаціями⁶⁰⁾. Опять получается подозрительное про-

⁵⁶⁾ † Г. М. Пясецкій, Исторія Орловской епархіи, стр. 964.

⁵⁷⁾ См. Письма къ Высочайшимъ Особамъ II, стр. 205.

⁵⁸⁾ См. „Вѣстникъ Европы“ 1872 г., № 7 (юль), стр. 231.

⁵⁹⁾ См. „Астраханскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1895 г., № 15, стр. 394.

⁶⁰⁾ Еще болѣе старательно Д. И. Ростиславовъ высчитываетъ чужія деньги въ своемъ анонимномъ сочиненіи „О православномъ бѣдомъ и чорномъ духовенствѣ въ Россіи“, говоря—несомнѣнно—о Смарагдѣ слѣдующее (т. I, Лейпцигъ 1866, стр. 281—282): „Другой очень недавно скончавшійся архіепископъ оставилъ двумъ своимъ племянникамъ наслѣдство въ 160.000 р. Но тутъ надо принять во вниманіе слѣдующія обстоятельства: 1) Капиталъ этотъ, какъ видно изъ даты билетовъ опекунскаго соѣта, нажитъ въ теченіе 16 только лѣтъ, а покойникъ и прежде въ постъ этихъ 16 лѣтъ былъ епископомъ почти столько же времени, въ которое, по всѣмъ вѣроятностямъ, онъ долженъ былъ имѣть огромные остатки отъ своихъ доходовъ. 2) На имя одного молодого человѣка, къ которому покойникъ имѣлъ *отеческое расположеніе*, онъ положилъ еще задолго до своей смерти 30.000 р. 3) По слухамъ очень достовѣрнымъ одинъ изъ родственниковъ покойника умѣлъ какъ-то самовольно присвоить себѣ капиталъ еще болѣе, нежели въ 30.000 руб. 4) Опять по достовѣрнымъ, можно сказать, неопровержимымъ извѣстіямъ, одна особа, присутствовавшая при покойникѣ въ послѣдніе дни его жизни, нашла возможность безъ помощи гражданской палаты сдѣлать себя наслѣдницей своего благодѣтеля [см. ниже прим. 77]. По к. м. у покойника не оказалось никакихъ билетовъ кредитныхъ учреждений за послѣднія 6—7 лѣтъ, хотя вполнѣ было извѣстно, что онъ не разъ по-

творѣніе въ этихъ фантастическихъ цифрахъ, которыми съ такою легкостію играетъ завистливо-клеветническая ариѳметика...

По связи съ этимъ (у † Г. М. Пясецкаго) подчеркивается, будто Смарагдъ былъ скупъ для бѣдныхъ родственниковъ и не помогалъ имъ, почему одинъ изъ наслѣдниковъ, родной племянникъ Рязанскаго владыки, учитель Черниговской Семинаріи К. Г. Крыжановскій, сначала даже колебался брать свою долю капитала ⁶¹⁾. И тутъ есть нѣчто легендарное, ибо мы знаемъ, что, напр., въ Могилевѣ у Смарагда «при архіерейскомъ домѣ проживалъ родной его братъ, учитель гимназіи, человекъ одинокій [Семень Петровичъ], а также проживала вдова другого родного брата его [протоіерея Гавріила] съ двумя сыновьями, которые воспитывались въ Могилевской семинаріи, и маленькою дѣвочкою-дочерью, которая воспитывалась въ дѣвичьемъ институтѣ. Конечно, эта юность воспитывалась на счетъ дяди» ⁶²⁾. Самъ Смарагдъ 28 іюля 1836 г писалъ Иннокентію (Борисову): «Я потерялъ брата (думаю и Вамъ не безызвѣстнаго), который былъ защитникомъ, питателемъ и покровителемъ всѣхъ моихъ родныхъ, остающихся безъ него совершенно сирыми. Желая пособить горю, въ чемъ только можно, вознамѣрился я взять къ себѣ для образованія двухъ сиротъ-племянниковъ; для чего, равно какъ и для утѣшенія родныхъ, послалъ я изъ Полоцка брата Семена Петровича въ Кіевскую страну» ⁶³⁾. И въ другихъ источникахъ мы читаемъ о «родственной бла-

сылалъ своего намѣстника отвозить въ Москву по 5.000 руб. 5) Кромѣ денегъ, осталось огромное количество одежды, кусковъ и отрѣсковъ отличныхъ шолковыхъ матерій, ковровъ, серебряныхъ и золотыхъ вещей, архіерейскихъ облаченій, митръ, парчи и пр. и пр. Принявши все это во вниманіе, можно смѣло сказать, что, если бы покойникъ не роздалъ части своихъ денегъ еще при жизни, если бы другая часть не была расхищена до,—или послѣ смерти, если бы все имущество въ вещахъ обратилъ въ деньги, то составленъ былъ бы капиталъ еще больше, чѣмъ у предыдущаго покойника» (свыше 1½ милліоновъ руб. асс.). По сопоставленію съ подлинными фактами (см. ниже къ прим. 74) справедливо прибавить къ этимъ фантастическимъ вычисленіямъ, что тутъ именно смѣлость, берущая воображаемые города и малодушная предъ дѣйствительными крѣпостями...

⁶¹⁾ † Г. М. Пясецкій, Исторія Орловской епархіи, стр. 964 прим., 667.

⁶²⁾ † Архiep. Никаноръ, Біографическіе матеріалы I, стр. 247.

⁶³⁾ См. „Рязанскія Епархіальныя Вѣдомости“ 1896 г., № 15, стр. 501 См. выше 1912 г., № 2, стр. 209, 7а.

готовительности» Смарагда ⁶⁴), хотя онъ «со всѣми домашними обходится отчасти не всегда пріятно, даже иногда и сурово, не исключая и нѣкоторыхъ родныхъ своихъ, имѣвшихъ случай жить при Архипастырѣ» ⁶⁵). Намъ сообщаютъ, что «Владыка постоянно вспомоствовалъ своей невѣсткѣ, вдовѣ съ дочерью покойнаго своего старшаго брата Протоіерея Гавриіла Петровича, а въ Полотскѣ и родительницѣ своей; также меньшему своему брату, Семену Петровичу, Кандидату Кіевской Духовной Академіи, Коллежскому Ассессору, имѣ же воспитанному; а двухъ племянниковъ, сыновей брата О. Гавриіла, воспитывалъ и содержалъ при себѣ. Изъ нихъ одинъ [Петръ] умеръ въ Кіевской Академіи, а другой [Константинъ], по окончаніи въ ней Академическаго курса, состоялъ наставникомъ въ Ч(ерниговской) Семинаріи. Въ Харьковѣ... Владыка сдѣлалъ денежное пособіе вышеупомянутой невѣсткѣ вдовѣ съ дочерью и съ сыномъ на отъѣздъ ихъ въ Кіевъ, на содержаніе и на покупку тамъ дома; отправилъ ихъ туда на жительство; и по прежнему поддерживалъ вспомоществованіемъ своего младшаго брата, С. П., который не имѣлъ ни состоянія, ни должности» ⁶⁶). Послѣдняго Смарагдъ цѣпилъ гораздо выше себя за его даровитость, по этотъ родичъ доставилъ ему особенно много горя. Онъ стралъ болѣзною запойнаго алкоголизма и, лишившись всякой службы, жилъ въ Рязани при Смарагдѣ, «раздирая его утробу» уже однимъ сознаниемъ, что «дѣти, имѣя такого отца, погибаютъ, и должны погибнуть». 6 сентября 1860 г. Семень Петровичъ скончался, оставивъ на попеченіе своему брату двухъ мальчиковъ, изъ коихъ одинъ вскорѣ умеръ 7½ лѣтъ ⁶⁷). Особо помогалъ Смарагдъ «любимой своей племянницѣ, Е(катеринѣ) Г(авриловнѣ) Ф(лоринской), супругѣ бывшаго Профессора Владимірской Семинаріи, О. Н. Ф(лоринскаго), судьбу коихъ, при помощи Божіей; Владыка устроилъ и постоянно утѣшалъ эту достойную чету отеческимъ своимъ вниманіемъ и попечительностію» ⁶⁸). Во-

⁶⁴) См. „Воспоминанія“ о. Героева, л. 106.

⁶⁵) Ibid., л. 127 обор.—128.

⁶⁶) См. „Воспоминанія“ о. Героева, л. 102 обор.—103; ср. выше 1912 г., № 2, стр. 210, гл. vi.

⁶⁷) См. у насъ, Родословіе Смарагда (Крыжановскаго), стр. 25—27, а выше 1912 г., № 2, стр. 212—215.

⁶⁸) См. „Воспоминанія“ о. Героева, л. 105 обор.; ср. выше 1912 г., № 2, стр. 212, гл. vi.

обще же Смарагдъ всегда проявлялъ большое участіе къ своимъ роднымъ, ближнимъ и дальнимъ, и помогалъ имъ всевозможными способами и средствами ⁶⁹⁾, а объ нихъ ни откуда неизвѣстно, чтобы они колебались принять его наслѣдство, переданное и раздѣленное по закону—безъ всякихъ осложненій ⁷⁰⁾. Въ виду всего сказаннаго, требовалась бы болѣе деликатная осторожность въ сужденіи о столь интимныхъ родственныхъ отношеніяхъ, еслибы даже представлялось вѣроятнымъ сообщеніе г. Г. М. Пясецакаго, чего совсѣмъ нѣтъ. Напротивъ, наслѣдники все получили спокойно и обнаруживали готовность употребить во благо безъ всякой обиды Смарагду. По крайней мѣрѣ, о. Героеей рѣшительно надѣялся, яко бы «все, что владыка пріобрѣлъ, останется бѣднымъ, хотя бы то и родственникамъ», и въ этомъ смыслѣ писалъ одному изъ послѣднихъ (о. Н. И. Флоринскому?), а тотъ уже 28 января 1864 г. отвѣчалъ такъ: «Глубокую приношу благодарность за писаніе о почившемъ отцѣ нашемъ Архипастырѣ, и о томъ, какъ должно намъ распорядиться его наслѣдіемъ. Пріемлю совѣты любви вашей съ любовью и сердечнымъ согласіемъ, и желаю отъ души, чтобы наслѣдники покойнаго позаботились болѣе о вдовицахъ и сирыхъ. Писалъ я къ шуринау [т. е. именно къ Константину Гаврил. Крыжановскому], чтобы и родство отъ сестры покойнаго [Феклы Петровны Хомиковской] не оставилъ безъ участія» ⁷¹⁾ *).

Н. Глубоковскій.

⁶⁹⁾ См. *у насъ*, Родословіе Смарагда (Крыжановскаго), стр. 24, 25, 26—27, 32—33, 34, а выше 1912 г., № 2, стр. 210, 211, 212, 213—215, 222, 223.

⁷⁰⁾ См. ниже.

⁷¹⁾ См. „Воспоминанія“ о. Героея, л. 108 и обор.

*) Окончаніе главы въ слѣд. №-рѣ.

Къ вопросу о Filioque *).

Тезисы о „Filioque“.

V.

НО хотя идея проникновенія Св. Духа чрезъ Сына и непосредственнаго отношенія третьяго Лица Троицы именно ко второму въ сознаниі свв. отцевъ установлена настолько твердо, что они даже утверждали, что Св. Духъ воссоединяется (συνάπτεται) съ Отцемъ чрезъ Сына, однако же этимъ отнюдь не дается поводъ къ предположенію, что въ этомъ δι' Υἱοῦ заключается указаніе на какой-либо причинный моментъ въ отношеніи Сына къ Св. Духу ¹. Свою Ипостась Св Духъ имѣетъ отъ Отца, какъ единственной причины. Одно изъ самыхъ убѣдительныхъ свидѣтельствъ такого пониманія θεολογούμενον'а δι' Υἱοῦ находится въ слѣдующихъ словахъ св. Іоанна Дамаскина: Πνεῦμα τοῦ Πατρὸς, ὡς ἐκ Πατρὸς ἐκπορευόμενον — Υἱοῦ δὲ Πνεῦμα, οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ, ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον. Μόνος γὰρ αἴτιος ὁ Πατήρ. «Св. Духъ есть Духъ Отца, такъ какъ онъ исходитъ отъ Отца. Онъ же есть и Духъ Сына, но не въ томъ смыслѣ, что Онъ имѣетъ бытіе отъ Сына, а вслѣдствіе того, что Онъ исходитъ отъ Отца чрезъ Сына. Ибо одинъ только Отецъ есть причина». Такимъ образомъ непосредственно послѣ δι' Υἱοῦ слѣдуетъ непревосходимо лаконичное ² Μόνος αἴτιος, какъ будто бы для всѣхъ ³ являлось само собою понятнымъ, что

*) Окончаніе. См. май.

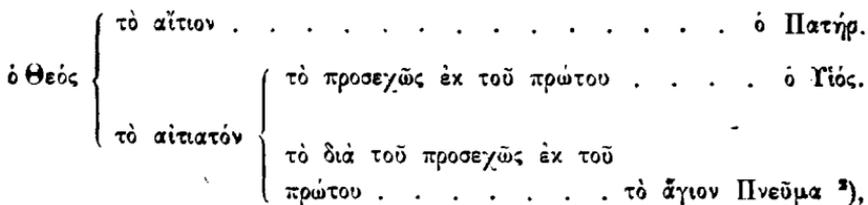
¹ Zwar ist die Idee — —. Und doch ist damit u. s. w.

² das unübertrefflich lakonische.

³ für alle Welt.

причина можетъ быть обозначена только посредствомъ ἐκ, но не посредствомъ еще также и διὰ. Но если Отецъ и есть единственная причина бытiя Духа Св., однако идея исхожденiя Духа Св. чрезъ Сына, повидимому, даетъ намъ, съ перваго взгляда, поводъ по крайней мѣрѣ къ постановкѣ вопроса: непосредственно ли, ἀμέσως, или не непосредственно ¹, ἐμμέσως, Отецъ есть причина Св. Духа.

Насколько извѣстно мнѣ, этотъ вопросъ обсуждается былъ почти *explicitè* только св. Григорiемъ нисскимъ ¹). Termini tecnici, которые употребляетъ этотъ отецъ церкви (въ мѣстѣ а), весьма наглядно сопоставлены Dr. H. B. Swete'омъ въ слѣдующей схемѣ:



и Духъ обозначается, какъ «the mediately derived», какъ «не непосредственно ¹ исходящiй».

Этотъ выводъ былъ бы совершенно неотстранимъ, если бы мы читали у св. Григорiя только одно мѣсто, именно *d* ³): «Предполагая, что мы видимъ пламя, раздѣленное между тремя свѣтильниками, и что причина третьяго свѣта есть первое пламя, возжегшее путемъ передачи чрезъ среднiй [свѣтъ] послѣднiй свѣтъ, мы не встрѣчаемъ однако претягсгвiй разсматривать

¹) Основные мѣста суть: a) quod non sint tres dii, Migne. t. 45. col. 133BC; b) contr. Eunom., col. 369A, Migne, ibid.; c) contr. Eunom., col. 464BC, Migne, ibid.; d) adv. Maced., p. 6, col. 1308B, Migne, ibid.

²) Въ a) τὸ αἰτιατόν называется также τὸ ἐκ τοῦ αἰτίου; въ б) Сынъ обозначается какъ κατὰ τὸ προσεχῶς ἀδιατάτως τῷ Πατρὶ συναπνοούμενος, и Св. Духъ какъ δι' αὐτοῦ καὶ μετ' αὐτοῦ (т. е. чрезъ Сына и съ Сыномъ) εὐθὺς καὶ συνεμμένως καταλαμβάνόμενος.

³) Ὡστερ ἂν εἴ τις ἐν τρισὶ λαμπράσι διηρημένην βλέπων τὴν φλόγα [αἰτίαν δὲ τοῦ τρίτου φωτός ὑποθέμεθα εἶναι τὴν πρώτην φλόγα ἐκ διαδόσεως διὰ τοῦ μέσου τὸ ἄκρον ἐξάψασαν]—εἰ δὲ κωλύει οὐδὲν πῦρ εἶναι τὴν τρίτην λαμπάδα, καὶ ἐκ προλαβούσης ἀναλάμψη φλόγος, τίς ἢ σοφία τῶν διὰ ταῦτα τὴν τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἀξίαν ἀθετεῖν ἀταβῶς νομιζόντων, ἐπειδὴ περ μετὰ Πατέρα καὶ Υἱὸν ἠριθμήθη παρὰ τῆς θείας φωνῆς;

¹ mittelbar.

Св. Василиї:

Св. Григорій:

Св. Василиї:

Ἐν τῇ (τῇ ἀκτίστῳ οὐ-
σία) Πατὴρ μὲν ἀναρχος,
καὶ ἀγέννητος, καὶ ἀεί-
πατὴρ νοεῖται.

Ἐν οὐδενί διαλείμματι
μεταξὺ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ
καὶ ἀγίου Πνεύματος τῆς
διανοίας κενεμβατούσης·
διότι οὐδέν ἐστι τὸ διὰ
μέσου τούτων παρενει-
ρόμενον — οὔτε διαστή-
ματός τινος ἀνυπόστα-
του κενότης — τῇ παρεν-
θήκῃ τοῦ κενοῦ τὸ συνε-
χές διαστέλλουσα.

δι' αὐτοῦ δὲ καὶ μετ'
αὐτοῦ, πρὶν τι κενόν τε
καὶ ἀνυπόστατον διὰ
μέσου παρεμπεσεῖν νόη-
μα, εὐθύς καὶ τὸ Πνεῦμα
τὸ ἅγιον συνημμένως
καταλαμβάνεται·

οὐχ ὑστερίζον κατὰ
τὴν ὑπερξιν μετὰ τὸν
Υἱόν, ὥστε ποτὲ τὸν
Μονογενῆ δίχα τοῦ Πνεύ-
ματος νοηθῆναι·

ἀλλ' ἐκ μὲν τοῦ Θεοῦ
τῶν ὄλων, καὶ αὐτὸ τὴν
αἰτίαν ἔχον τοῦ εἶναι,
ὅθεν καὶ τὸ Μονογενές,
ἐστι φῶς,

διὰ δὲ ἀληθινοῦ φω-
τὸς ἐκλάμψαν,

οὔτε διαστήματι οὔτε
φύσεως ἑτεροτήτι τοῦ
Πατρὸς ἢ τοῦ Μονογε-
νοῦς ἀποτεμνεται.

ὁ Υἱὸς — ᾧ πάντοτε
τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀχω-
ρίστως συνεπινοεῖται —
τὸ ἅγιον Πνεῦμα — τοῦ
Υἱοῦ μὲν ἤρτηται, ᾧ
ἀδιαστάτως συγκατα-
λαμβάνεται, τῆς δὲ τοῦ
Πατρὸς αἰτίας ἐξημμέ-
νον ἔχει τὸ εἶναι, ὅθεν
καὶ ἐκπορεύεται· τοῦτο
τὸ γνωριστικὸν τῆς κατὰ
τὴν ὑπόστασιν ἰδιότητος
σημεῖον ἔχει, τὸ μετὰ
τὸν Υἱόν καὶ σὺν αὐτῷ
γνωρίζεσθαι,

καὶ τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς
ὑφεστάναι.

Ὁ δὲ Υἱὸς, ὁ τὸ ἐκ
τοῦ Πατρὸς ἐκπορευό-
μενον Πνεῦμα δι' ἑαυτοῦ
καὶ μεθ' ἑαυτοῦ γνωρίζ-
ων, μόνος μονογενῶς ἐκ
τοῦ ἀγεννήτου φωτὸς
ἐκλάμψας, etc.

Св. Василий:

Мысль не находитъ никакого пустого промежутка между Отцемъ и Сыномъ. Ибо вътъ ничего вторгающагося между ними, ни пустоты какого либо не существующаго промежуточнаго пространства, — которая разрывала бы непосредственную близость Ихъ вторженіемъ чего-то пустого.

Св. Григорій:

Въ несозданной сущности Отець мыслится какъ безначальный, нерожденный и всегда какъ Отець.

Изъ Него непосредственно (имѣеть бытіе) Единородный Сынъ, (который) мыслится нераздѣльно вмѣстѣ съ Отцемъ.

Черезъ Него же и съ Нимъ тотчасъ же (прежде чѣмъ явится представленіе о чѣмъ-то пустомъ и несуществующемъ) понимается вмѣстѣ и Св. Духъ, который по Своему бытію не есть позднѣйшій въ сравненіи съ Сыномъ (такъ чтобы можно было помыслить Единороднаго безъ Духа),

но причину Своего бытія и Духъ имѣеть отъ Бога всяческихъ, отъ котораго имѣеть бытіе и единородный Свѣтъ,

возсіяваетъ же чрезъ истинный Свѣтъ,

такъ что Онъ не отдѣляется отъ Отца или отъ Единороднаго ни промежуточнымъ пространствомъ, ни различіемъ естества.

Св. Василий:

Сынъ — всегда мыслится съ Св. Духомъ неразлучно, вмѣстѣ. Духъ Св. (хотя) соединенъ съ Сыномъ, но имѣеть бытіе зависящее отъ причины, именно отъ Отца, изъ котораго Онъ и исходитъ. Онъ имѣеть отличный, (только) Ему по его ипостаси свойственный признакъ, что Онъ познается послѣ Сына.

и имѣеть бытіе изъ Отца.

Сынъ же, Который проявляетъ чрезъ Себя и вмѣстѣ съ Собою исходящаго изъ Отца Духа, — только Онъ одинъ возсіяваетъ какъ Единородный изъ нерожденнаго Свѣта, и т. д.

третій свѣтильникъ какъ огонь, хотя онъ возженъ отъ предшествующаго пламени». Такимъ образомъ, заключаетъ св. отецъ, и Духъ Св., хотя есть третье Лицо, но имѣетъ равное достоинство съ Отцемъ и Сыномъ.

При оцѣнкѣ этого на первый взглядъ рѣшающаго мѣста, не слѣдуетъ однако упускать изъ виду: во-первыхъ, что дѣйствіе причины чрезъ нѣчто *посредствующее* хотя и принимается здѣсь выразительно, но только въ рѣчи о пламени и свѣтильникахъ, не въ рѣчи о самихъ Сынѣ и Св. Духѣ. Во-вторыхъ, св. Григорій, какъ извѣстно, съ великимъ почтеніемъ относился къ св. Василию и называлъ его не столько своимъ братомъ, сколько своимъ «отцомъ и учителемъ», *πατὴρ καὶ διδάσκαλος*, даже *ὁ ἅγιος πατὴρ ἡμῶν*. Не трудно предположить, что св. Григорій считалъ своимъ долгомъ и своею честью ни на іоту не уклоняться отъ ученій и взглядовъ и для него великаго Василия, *τοῦ μεγάλου Βασιλείου*, и одно изъ классическихъ мѣстъ св. Григорія о разсматриваемомъ *θεολογοῦμενον*, именно *б*, примыкаетъ къ воззрѣнію св. Василия ¹⁾ даже въ выраженіяхъ (см. стр. 728 и 729).

Какъ мы видимъ, оба отца церкви выразительно, даже настойчиво говорятъ о *δι' Υἱοῦ*, но только въ связи съ такими предикатами, какъ *γνώριζεσθαι*, *καταλαμβάνεσθαι*: чрезъ Сына Духъ Св. является богословски познаваемымъ ¹⁾, и это характерно какъ признакъ для Ипостаси Самого Сына, для Его внутреннѣйшей личной жизни, есть Его *γνώρισμα*. Но хотя «чрезъ Сына» и имѣетъ основаніе для себя во внутреннѣйшихъ таинственнѣйшихъ отношеніяхъ троицной жизни, оно свободно даже отъ малѣйшаго намека на *причинное* значеніе ²⁾: выраженіе *δι' Υἱοῦ*, пасколько мнѣ извѣстно, исчезаетъ всегда, какъ только тотъ и другой отецъ церкви начинаютъ говорить о причинѣ *бытія* Св. Духа, *αἰτία*, *causa*. «По своему бытію», говоритъ великій Василій, «Св. Духъ зависитъ отъ причины, именно отъ Отца, изъ котораго Онъ и исходитъ». Еще яснѣе выражается св. Григорій: «Причину своего *бытія* и Духъ Св.

¹⁾ S. Basil., epist. 38 (alias 43) (a. D. 369—370), написано: *Γρηγορίῳ ἀδελφῷ*, т. е. къ св. Григорію нисскому, и имѣло—весьма вѣроятно—большое вліяніе на выработку образа мыслей послѣдняго. Всѣ параллели подъ надписью „св. Василій“ взяты изъ п. 4 этого письма.

¹⁾ S. 700: ist der hl. Geitt theologisch erkennbar.

²⁾ frei von dem leisesten Anstrich einer *Kausalitäts*-Bedeutung.

имѣть тамъ же, гдѣ имѣть ее и единородный Сынъ, именно изъ Отца всяческихъ»¹⁾). Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія причиннаго отношенія Сынъ не возвышается логически надъ Духомъ, напротивъ Они поставляются на одну и ту же логическую ступень, какъ *coordinati*.

И въ третьихъ: между отцами церкви св. Григорій пискій—такъ гласитъ *consensus theologorum*—наиболѣе отражаетъ оригеновское вліяніе. Но противъ Оригена меньше всего умѣстны нареканія, что ему недостаточно извѣстна была богословская важность понятія причины, *αἰτία, ἀρχή, πηγή*²⁾). Это значеніе, несомнѣнно, и для св. Григорія было столь же ясно, какъ для самого Оригена. Однако, оригенствующій отецъ церкви не сказалъ вообще ничего, что должно бы было возвышать Сына надъ разрядомъ *αἰτιατά*, тѣхъ, которые произведены. Неоднократно онъ упускаетъ самый удобный случай констатировать, что и Сынъ, какъ живой посредникъ причиннаго воздѣйствія Отца на Духа, есть сопричина или соисточникъ Духа. Такое молчаніе³⁾ имѣть конечно весьма не малое значеніе и не лишено доказательной силы¹⁾.

701

¹⁾ Ср. adv. Eunom., l. 1 (col. 416C): ἀλλὰ δι' αὐτοῦ (τοῦ Υἱοῦ) μὲν ἐκλάμπων, τὴν δὲ τῆς ὑποστάσεως αἰτίαν ἔχων ἐκ τοῦ πρωτοτύπου φωτός.

²⁾ Напр. in Joh., t. 2, p. 1, 2, 3, pp. 49—51, ed. de la Rue, Оригенъ утверждаетъ, что только Отець есть Ἀυτόθεος; и ὁ Θεός, Сынъ же есть только Θεός, ибо и Онъ включенъ въ классъ μορφοῦμενοι θεοί, τῇ μετοχῇ τοῦ Θεοῦ γινόμενος; александрийцу приходитъ затѣмъ на мысль, что такое разграниченіе можетъ смущать нѣкоторыхъ; для устраненія ихъ опасеній онъ увѣряетъ, что божественное достоинство Сына чрезъ это не умаляется: „ибо (и это доказательство Оригенъ считаетъ весьма вѣскимъ) оба, какъ Отець, такъ и Сынъ, занимаютъ мѣсто источника: Отець есть начало божества, Сынъ есть начало разума“. Ἄρφ' ἕτερα γὰρ πηγὴς ἔχει: χῶραν ὁ μὲν Πατὴρ θεότητος, ὁ δὲ Χρὶς λόγου.

³⁾ И оно имѣетъ для себя самыя серьезныя основанія: для челоуѣческаго, подлежащаго законамъ пространства представленія (а только о немъ и можетъ быть здѣсь рѣчь) Духъ Св. долженъ быть мыслимъ—уже въ самомъ первомъ представимомъ моментѣ своего бытія, т. е. въ моментѣ дѣйствія причины—съ неотразимою необходимостью, какъ существующій уже внѣ Отца, если Сынъ долженъ быть понимаемъ какъ проводникъ этого дѣйствія. Но такое пониманіе постулируетъ—*implicite*—къ богохульному ἐξ οὐκ ὄντων. Православное, омоусіанское представленіе можетъ, такимъ образомъ, проектировать Св. Духа въ этомъ моментѣ только какъ происходящаго *еще внутри* Отца, и это исключаетъ всякую *μετέτα* Сына.

Въ этомъ освѣщеніи хотѣлъ бы я разсматривать и первое (а) классическое мѣсто св. Григорія.

Τὸ μὲν γὰρ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, τὸ δὲ διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, ὥστε καὶ τὸ Μονογενὲς ἀναμφίβολον ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ μένειν, καὶ τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς εἶναι τὸ Πνεῦμα μὴ ἀμφιβάλλειν, τῆς τοῦ Υἱοῦ μεσιτείας καὶ αὐτῷ τὸ Μονογενὲς φυλαττούσης, καὶ τὸ Πνεῦμα τῆς φυσικῆς πρὸς Πατέρα σχέσεως μὴ ἀπειροῦσης.

«Ибо одно есть непосредственно изъ перваго, и другоо чрезъ то, что непосредственно изъ перваго, такъ что и свойство быть однороднымъ остается несомнѣнно при Сынѣ, равно какъ не подлежитъ никакому сомнѣнію и фактъ, что Духъ имѣетъ бытіе изъ Отца, такъ какъ посредство Сына сохраняется и Ему Самому однородность, равно какъ не удаляетъ и Духа отъ связи съ Отцемъ по естеству».

Thesis probanda этого мѣста: Различіе естества, ἢ κατὰ φύσιν διαφορά, въ Троицѣ не допустимо. Различіе Ипостасей вовсе не говоритъ противъ единства по существу. Τὸ ἀπαράλλακτον τῆς φύσεως ὁμολογοῦντες, τὴν κατὰ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατοῦ διαφορὰν οὐκ ἀρνούμεθα, ἐν ᾧ μόνῃ διακρίνεσθαι τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου καταλαμβάνομεν. «Исповѣдуя, что въ ествѣ Троицы нѣтъ различія, мы вовсе не отрицаемъ разности между причиною и произведеннымъ ею, и даже утверждаемъ, что къ этой только разности и сводится различіе отдѣльныхъ Лицъ». Но разсужденіе объ ипостасномъ различіи введено сюда лишь съ цѣлію отразить возраженіе противниковъ, περί τῆς τοιαύτης ἀπολογησόμεθα μέμψεως, такъ что логическое удареніе лежитъ на выводѣ объ ὁμοούσιον: посредство Сына разсматривается съ точки зрѣнія 702 обладанія общей сущностью ¹. Фактъ, что Сынъ есть вторая, Духъ Св. третья Ипостась, принимается какъ нѣчто данное, и освѣщается въ томъ смыслѣ, что онъ не заключаетъ никакого препятствія для ὁμοουσιότης Духа. Но о дѣйствиі причины нѣтъ рѣчи, а поэтому и на вопросъ, имѣетъ ли Духъ Свое бытіе отъ Отца непосредственно, или δι' Υἱοῦ, чрезъ посредство Сына, не дается *explicite* отвѣта ¹). «Духъ, приѣмлющій

¹) И мѣсто с ² не даетъ отвѣта. Τοῦ Μονογενοῦς ἔχεται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐπινοοῖα μόνῃ κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον προθεωρουμένου τῆς τοῦ Πνεύματος ὑποστάσεως. Эти слова я понимаю (какъ понималъ ихъ, напр., и Н. М.

¹ vom Standpunkte der Gemeinschaft der Substanz.

² Въ нѣмецкомъ текстѣ по недосмотру „d“.

отъ Отца бытіе» и «Духъ, имѣющій отъ Отца бытіе», эти понятія во всякомъ случаѣ обозначаютъ для человѣческаго способа представленія два различныхъ момента божественной жизни. По моему мнѣнію, θεολογούμενον св. Григорія посвященъ только второму моменту и держитъ насъ въ области воззрѣнія объ ἔκλαψις καὶ ἔκφρασις Св. Духа, не объ ἔκπρῶσις въ подлиннѣйшей сущности этого догматическаго понятія ¹.

VI.

Эти взаимныя отношенія ² божескихъ Ипостасей должны пояснять именно единосущіе Св. Троицы, тождество естества трехъ Лицъ, Ихъ общеніе по естеству. Святоотеческое воззрѣніе ³, что существенная благодать отъ Отца чрезъ Сына

Богородскій въ 1879 году) ⁴ слѣдующимъ образомъ: Совершенно теоретически Сынъ представляется и до бытія Духа, какъ логическій *præius* по отношенію къ причинѣ (не „какъ причина и поэтому какъ логическій *præius*“). Братъ, перворожденный сынъ и сынъ родившійся послѣ него, различаются между собою по своему отношенію къ причинѣ, къ отцу, и однако, старшій братъ не есть ни въ какомъ смыслѣ причина бытія младшаго брата.

¹ Весь V отдѣлъ переведенъ съ нѣмецкаго текста, S. 696—702, такъ какъ неизвѣстно, сохранился ли и гдѣ находится соответствующій русскій оригиналъ. Въ имѣющемся русскомъ текстѣ вмѣсто всего этого имѣются лишь слѣдующія строки, за которыми непосредственно слѣдуетъ VI отдѣлъ: „Но идея проникновенія Св. Духа чрезъ Сына въ сознаніи свв. отцевъ установлена настолько твердо, что Св. Духъ совалтета со Отцемъ чрезъ Сына, но бытіе имѣетъ не только отъ Самого Отца какъ причины, но даже едва ли отъ Самого Отца чрезъ посредство Сына. Ἐπίθετος или οὐκ ἀμέσως, „не непосредственно“,—этихъ словъ у свв. отцевъ, повидимому, нигдѣ не встрѣчается, и „διὰ μεσότητας“ и „διὰ τοῦ πρῶτου“ у св. Григорія нисскаго сопровождается тѣмъ коррективомъ, что это посредство Сына только Ему сообщаетъ единородность и не устраниваетъ Св. Духа отъ φωνῆς οὐχίας къ Отцу. Но οὐχίας равносильно ἔκπρῶσις, которымъ отмѣчается именно непосредственность (πρῶτος) соприкосновенія божескихъ Лицъ. Все это — кажется — ведетъ къ тому положенію, что Св. Духъ исходитъ непосредственно отъ Отца чрезъ Сына“.

² Въ русскомъ текстѣ: „Но эти взаимныя отношенія“.

³ Въ переводѣ, S. 702: „Das Theologumenon der Kirchenväter“.

⁴ Н. Богородскій, Ученіе св. Іоанна Дамаскина объ исхожденіи Св. Духа, изложенное въ связи съ тезисами Боннской конференціи 1875 года Спб. 1879, стр. 91.

приходить ко Св. Духу, выражаетъ какъ бы біеніе пульса божеской таинственной жизни, и подь перомъ св. Амвросія является сильнымъ доказательствомъ равносуція Сына со Отцемъ. «Никто же благъ, токмо единъ Богъ», настаивали аріане. «Духъ Святой благъ», — отвѣчаетъ св. Амвросій— «и существенную благость отъ Отца пріемлетъ чрезъ Сына; если благъ Духъ, слѣдовательно благъ и Сынъ».

Относьть διὰ τοῦ Υἱοῦ *только ко временному* подаванію Св. Духа чрезъ Сына твари значило бы ослаблять такія святоотеческія доказательства, какъ приведенныя выше ¹. Въ Евангеліи есть только одно мѣсто (Іоанн. 20, 22), которое можетъ быть приводимо для обоснованія διὰ τοῦ Υἱοῦ, и изъ этого мѣста непосредственно ясно, что Св. Духъ чрезъ Сына подается твари (ср. Тит. 3, 3, 5, 6) ². Это утверждаютъ и свв. отцы; но что они изъ этого историческаго факта никогда не дѣлають обратнаго заключенія къ вѣчнымъ отношеніямъ Св. Духа къ Сыну, такъ что самое изліаніе Св. Духа и есть отраженіе этого вѣчнаго основополагающаго факта по отношенію къ временному ¹), доказать это, этотъ ³ *onus probandi*, лежитъ на томъ, кто вздумалъ бы оспаривать мысль о *вѣчномъ возсіаніи Св. Духа чрезъ Сына*, и будетъ лежать—думаю—непосильною для богослова тяжестію.

¹) Чтобы подкрѣпить вѣроятность такого обратнаго заключенія, я могъ бы привести на память другой θεολογούμενος, именно попытку отцевъ церкви сдѣлать до нѣкоторой степени понятнымъ то, почему Сынъ, а не Отецъ сдѣлался человѣкомъ. Ср. Photii Bibliotheca, cod. 222, pp. 181^b, 182, 193, 199^b, 196, ed. Bekker ⁴.

¹ Такъ въ переводѣ, S. 702: „wie die oben erwähnten“. Въ русскомъ текстѣ: „приведенное“.

² Такъ въ переводѣ, S. 702—703: „Im Evangelium giebt es nur eine Stelle (Joh. 20, 22), welche zur Begründung des διὰ τοῦ Υἱοῦ angeführt werden kann, und aus dieser Stelle erhellt unmittelbar, dass der hl. Geist der Kreatur gegeben ist (vgl. Tit. 3, 3, 5, 6)“. Въ русскомъ текстѣ: „Въ писаніи только одно мѣсто, Іоанн. 20, 22, свидѣтельствуеть, что Св. Духъ—чрезъ Сына, и изъ этого мѣста непосредственно ясно, что Св. Духъ чрезъ Сына подается тварямъ“.

³ Слова: „такъ что самое — — этотъ“, имѣются лишь въ нѣмецкомъ текстѣ, S. 703: „so dass die Ausgiessung selbst des hl. Geistes durch den Sohn vielmehr ein Reflex dieser ewigen Grundthatsache auf das Zeitliche sei, das zu beweisen, dieses onus probandi“ u. s. w.

⁴ Это примѣчаніе имѣется только въ нѣмецкомъ текстѣ, S. 703: „Um die Wahrscheinlichkeit eines solchen Rückschlusses zu bekräftigen,

Тезисы ¹.

Слѣдуетъ имѣть въ виду, что старокатолики съ почтенною откровенностію заявляютъ о разностяхъ своихъ воззрѣній въ вопросѣ объ исхожденіи Св. Духа; они дѣлаютъ все, что отъ нихъ зависитъ, чтобы предотвратить вредныя для дѣла церковнаго единенія недоразумѣнія, обычныя послѣ уніональныхъ недомолвокъ, которыя каждая сторона потомъ истолковываетъ по своему и иногда инкриминируетъ другую сторону.

Представляется такимъ образомъ возможнымъ, по моему мнѣнію, признать за правильныя слѣдующіе тезисы ²:

Тезисъ 1 ³. Православная русская церковь догматомъ ⁴ (credendum de fide) почитаетъ только *ту* ⁵ истину, что Св. Духъ отъ Отца исходитъ и единосущенъ Отцу и Сыну. Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται καὶ ὁμοούσιον ἐστὶ τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ. Остальныя же подробности (поскольку онѣ *не тождественны* ⁵ по

möchte ich ein anderes Theologumenon ins Gedächtniss bringen, nämlich der Versuch der Kirchenväter, das einigermaßen verständlich zu machen, warum der Sohn und nicht der Vater Mensch geworden ist“ u. s. w.

¹ Заглавіе лишь въ нѣмецкомъ переводѣ, S. 703: „Die Thesen“.

² Такъ въ нѣмецкомъ переводѣ, S. 703: „Es ist zu berücksichtigen, dass die Altkatholiken — — —. Meiner Meinung nach schiene es also möglich, die folgenden Thesen als richtige anzuerkennen“. Въ русскомъ текстѣ: „Имѣя въ виду, что сами старокатолики съ почтенною откровенностью заявляютъ о разности своихъ воззрѣній въ вопросѣ объ исхожденіи Св. Духа, и дѣлаютъ все, что отъ нихъ зависитъ, — — — представляется необходимымъ испросить благословенія (санкціи) Святѣйшаго Всероссийскаго Синода на нижеслѣдующія положенія“.

³ Такъ въ нѣмецкомъ текстѣ, S. 703: „These 1“. Въ русскомъ здѣсь и вездѣ далѣе стоятъ лишь цифры.

⁴ Въ русскомъ текстѣ подчеркнуто: „*догматомъ*“.

⁵ Курсивъ лишь въ нѣмецкомъ текстѣ.

смыслу съ этою истиною) ¹⁾ принимаетъ только какъ *θεολογούμενα*.

Напр. § 1. Что Св. Духъ «со Отцемъ и Сыномъ спокланяемъ и славимъ», это есть догма. не просто лишь *θεολογούμενον*, потому что по смыслу это тождественно съ единосущіемъ Св. Духа и вслѣдствіе того дано уже *implicite* въ содержаніи этой основной истины ¹⁾.

§ 2. Въ смыслѣ такого различія догмы и *θεολογούμενα* я понимаю и отвѣтъ: «Не можетъ», данный въ «Пространномъ Христианскомъ Катихизисѣ» на вопросъ: «Ученіе о исхожденіи Св. Духа отъ Отца можетъ ли быть подвержено какому измѣненію, или дополненію?»

Оно не можетъ быть какъ догматъ дополнено ни поясняющею прибавкою «*черезъ Сына*», ни ограничивающею «*отъ одного Отца*» ²⁾. Но когда свв. отцы, напр. Іоаннъ Дамаскинъ, (*de fide orthodoxa*, с. 12), говорятъ что Духъ Св. есть «извѣстительная сокровеннаго божества сила Отчая», что Онъ есть сила Отца, которая изъ Отца исходитъ чрезъ Сына, *δύναμις τοῦ Πατρὸς, ἐκ Πατρὸς μὲν δι' Υἱοῦ* ³⁾ *ἐκπορευομένη*, что Св. Духъ есть и Духъ Сына, не какъ исходящій изъ Сына, но какъ исходящій изъ Отца чрезъ Сына, *Υἱοῦ δὲ Πνεῦμα, οὐχ ὡς ἐξ αὐτοῦ. ἀλλ' ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον*: они говорятъ это конечно не съ цѣлію измѣнить, но съ намѣреніемъ пояснить, приблизить къ нашему пониманію полноту тайны бытія Св. Духа, и говорятъ потому, что такое поясненіе, какъ *θεολογούμενον* ⁴⁾, признаютъ и возможнымъ и правильнымъ.

Тезисъ 2. Воззрѣніе, что Св. Духъ *ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεται*, или *πρόεσι*, или *ἐκλάμπει*, отъ Отца чрезъ Сына исходитъ, проходитъ, возсіяваетъ, встрѣчается у свв. отцевъ столь часто, та важность, какую ему сообщаетъ и неоднократно его повтореніе въ „Точномъ

¹⁾ По нѣмецкому тексту, S. 703—704. Въ русскомъ читается (въ видѣ замѣчанія въ текстѣ самого тезиса, а не въ видѣ особаго §): „какъ напр. „равночестность и единославность“ Св. Духа со Отцемъ и Сыномъ тождественна по смыслу съ „единосущіемъ“, дана уже въ содержаніи этого основного понятія“.

²⁾ Курсивъ въ нѣмецкомъ текстѣ, S. 704. Въ русскомъ подчеркнута лишь „какъ догматъ“.

³⁾ Въ рукописи: „δι' Υἱοῦ [δε?]“.

⁴⁾ Въ русскомъ текстѣ подчеркнута „какъ *θεολογούμενον*“.

изложеніи православной вѣры“ св. Дамаскина и—въ особенности—принятіе его въ синодику св. Тарасія константинопольскаго, православіе которой засвидѣтельствовано и православнымъ востокомъ и (въ лицѣ Адріана римскаго) православнымъ западомъ и седьмымъ вселенскимъ соборомъ, — эта важность столь очевидна и высока, что богословы имѣютъ право видѣть въ этомъ *διά τοῦ Υἱοῦ* не простое частное отеческое мнѣніе, а *вселенски* авторизованный *θεολογούμενον* православнаго востока ¹.

Тезисъ 3. Предположеніе, что въ *διά τοῦ Υἱοῦ* всегда и вездѣ содержится мысль *только о временномъ* посланіи Св. Духа въ міръ для облагодатствованія тварей, 705 ведетъ къ *натяжкамъ* ² при объясненіи нѣкоторыхъ святоотеческихъ мѣстъ.

§ 1. Извѣстно ³, что патріархъ константинопольскій Григорій II кипрскій (1283—1289), не смотря на свой антагонизмъ противъ уніониста Іоанна Векка, считалъ рѣшительно невозможнымъ, чтобы свв. отцы разумѣли подъ *ἐκλάμψις* ⁴ только временное возсіяніе Св. Духа чрезъ Сына.

§ 2. Также извѣстно ⁵, что и преосвящ. Сильвестръ («Отвѣтъ православнаго на схему о Святомъ Духѣ», Кіевъ 1874, стр. 72—75) признаетъ, что св. Григорій нисскій говоритъ (contra Eunom. l. I, Migne, S. Gr., t. 45, col. 336D, 416C) о «*предвѣчномъ* ⁶ чрезъ Сына явленіи Св. Духа въ дѣйствительности», (*ἐν τῷ δὲ αὐτοῦ Υἱοῦ πεφηνέναι, δι' αὐτοῦ μὲν ἑκλάμψον*) ⁶, объ «обнаруженіи или выявленіи уже готоваго, полученнаго Св. Духомъ отъ Отца бытія, и, если угодно, бытія, если можно такъ выразиться, представляемаго съ

¹ Въ нѣмецкомъ переводѣ, S. 704: „nicht nur eine blosse Privatmeinung eines Kirchenvaters, sondern ein sozusagen *ökumenisch*, überall autorisiertes Theologumenon des orthodoxen Morgenlandes zu erblicken das Recht haben“. Въ русскомъ текстѣ слово „вселенски“ не подчеркнуто.

² Курсивъ лишь въ нѣмецкомъ текстѣ, S. 705: „zu *Verdrehungen*“.

³ Въ русскомъ текстѣ: „Коммиссіи извѣстно“.

⁴ Въ русскомъ текстѣ: „подъ *ἐκλάμψις, ἐφάνισις*“.

⁵ Курсивъ лишь въ нѣмецкомъ текстѣ, S. 705: „von der *ewigen* Erscheinung“.

⁶ Греческія слова лишь въ нѣмецкомъ текстѣ.

того мгновения вѣчности, съ какого должны быть мыслимы существующимъ Св. Духъ», «о явленіи Св. Духа «черезъ Сына» безусловно, независимо отъ Его временнаго посольства въ міръ».

§ 3. Въ «Опредѣленіи православія святѣйшаго и блаженнѣйшаго вселенскаго патріарха Тарасія»— какъ отцы седьмого вселенскаго собора назвали синодику св. Тарасія ¹— *διὰ τοῦ Υἱοῦ* стоитъ въ такомъ контекстѣ ²: «Вѣрую во единого Бога Отца вседержителя, и во единого Господа Иисуса Христа Сына Божія и Бога нашего, рожденнаго отъ Отца безвременно и вѣчно, *καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐκπορευόμενον*, и въ Духа Святаго, Господа животворящаго, отъ Отца черезъ Сына исходящаго, Бога истиннаго,—въ Троицу единосущную, единочестную, единопредстольную, вѣчную, несозданную, зиждительницу всѣхъ твореній. Вѣрую во едино начало ³, во едино божество и господство, во едино царство, во едину силу и власть, въ трехъ Ипостасяхъ нераздѣльно раздѣляемую и раздѣльно объединенную».

Такъ какъ объ отношеніи Сына Божія къ міру въ этомъ отдѣлѣ не сказано ни одного слова (слова константинопольскаго символа «Имъ же вся быша» въ синодикѣ не приведены) ⁴, и о воплощеніи говорится въ слѣдующемъ отдѣлѣ, то очевидно мысль св. Тарасія держится здѣсь въ предѣлахъ спеціальнаго «богословія», *θεολογία*, имѣеть предъ собою вѣчныя и всегда настоящія отношенія божескихъ Ипостасей.

§ 4. У св. Дамаскина (*Migne, S. Gr., t. 94, 1512B, dialog. contra Manichaeos, ε'*) на возраженіе манихея: «какъ? развѣ, по твоему, Богъ не измѣнился, родивъ Сына и изведши Духа?» данъ такой отвѣтъ: *Οὐδαμῶς· οὐ γὰρ λέγω, μὴ ὧν πρότερον Πατήρ, ὕστερον γέγονε Πατήρ· ἀλλ' αἰεὶ ἦν ἔχων ἐξ ἑαυτοῦ τὸν αὐτοῦ Λόγον καὶ διὰ τοῦ Λόγου αὐτοῦ ἐξ αὐτοῦ τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ ἐκπορευόμενον*. «Нисколько! Ибо я не говорю, что Богъ,

¹ Въ русскомъ текстѣ цитата: „(ДВС. VII, 226)“ = Дѣянія вселенскихъ соборовъ, изд. при Каз. дух. Академіи. Т. VII. Казань 1875. *Mansi*, t. XII, с. 1154.

² Въ русскомъ ссылка на то же изданіе: „(VII, 195)“. *Mansi*, t. XII, с. 1119.

³ Въ нѣмецкомъ текстѣ, S. 705: „an eine ἀρχή“.

⁴ Въ русскомъ текстѣ: „(«Имъ же вся быша» не приведено)“.

не будучи прежде Отцемъ, потомъ сдѣлался Отцемъ, но Онъ всегда былъ (Отцемъ), имѣя изъ Себя Самого Свое Слово, и чрезъ Свое Слово исходящаго изъ Него (Отца) Своего Духа»¹.

Вся сила отвѣта здѣсь лежитъ въ томъ, что эти отношенія вѣчны, безначальны и потому неизмѣнны.

§ 5. Настаивать, что слова προῖόν, ἐκλάμψαν, πεφηνός, προελθόν, не говоря уже объ ἐκπορευόμενον, означаютъ только временныя отношенія Св. Духа, значить ставить себя въ безвыходное противорѣчье съ тѣмъ фактомъ, что и у свв. отцевъ и въ церковныхъ пѣснопѣніяхъ этими терминами означаетъ и довременное отношеніе Духа, иногда и Сына, къ Богу Отцу.

α) Напр. у св. Григорія Богослова (Migne, S. Gr., t. 36, col. 348B, orat. 39, n. 12): Πνεῦμα ἅγιον ἀληθῶς τὸ Πνεῦμα, προῖόν μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς, οὐκ οὐκῶς δὲ· οὐδὲ γὰρ γεννητῶς, ἀλλ' ἐκπορευτῶς.

β) У него же: ἴδιον δὲ, Πατρὸς μὲν ἡ ἀγεννησία,
 Υἱοῦ δὲ ἡ γέννησις,
 Πνεύματος δὲ ἡ ἔκπεμψις.

γ) У св. I. Дамаскина (Migne, S. Gr., t. 95, col. 60, epistola de hymno trisagio, n. 27): Πνεῦμα ἅγιον τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ Πατρὸς γὰρ, διὰ τοῦ Υἱοῦ καὶ Λόγου προῖόν, οὐκ οὐκῶς δέ.

Ср. Н. М. Богородскій, стр. 64, пр. 1.

δ) У него же (Migne, S. Gr., t. 94, col. 816C, de fide orthodoxa, I, c. 8): ὁ Υἱὸς ἐστὶ — Μονογενῆς δὲ, ὅτι μόνος ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς μόνως ἐγεννήθη.

ε) У него же (Migne, S. Gr., t. 96, col. 833, ирмосъ 4-й пѣсни канона на Пятидесятницу²):

*Αναξ ἀνάκτων οἶος ἐξ οἴου μόνος
 Λόγος προελθὼν Πατρὸς ἐξ ἀναίτιου.

Слѣдуетъ обратить вниманіе на точный параллелизмъ не терминологическаго προελθὼν въ ε, и безспорно терминологическаго, совершенно яснаго ἐγεννήθη въ δ³.

¹ Переводъ съ греческаго имѣется лишь въ нѣмецкомъ текстѣ. S. 706: „Nicht im Mindesten! Denn ich sage nicht, Gott, nachdem Er vormals Vater nicht gewesen ist, sei später Vater geworden, sondern er sei immer (Vater), da er aus sich selbst sein Wort, und durch sein Wort seinen aus Ihm (dem Vater) ausgehenden Geist hat“.

² Въ нѣмецкомъ текстѣ, S. 706: „δ [jambische] κανὼν εἰς τὴν Πεντηχοστήν, φδὴ θ', δ εἰρμός“.

³ Въ русскомъ текстѣ этой фразы нѣтъ и она взята съ нѣмецкаго. S. 706: „Zu bemerken der pünktliche Parallelismus des nicht terminologi-

ζ) У св. Кирилла александрийскаго (Migne, S. Gr., t. 76, col. 1157AB. 1160BC, de recta fide ad Theodosium imp. pp. 16. 18): τοῦ πεφηνότος ἐκ Θεοῦ κατὰ φύσιν Υἱοῦ, τουτέστι τοῦ Μονογενοῦς. — τὸν αὐτὸν εἶναι καὶ Μονογενῆ πιστεύοντες καὶ πρωτότοκον· Μονογενῆ μὲν, ὡς Θεοῦ Πατρός Λόγον καὶ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ πεφηνότα, πρωτότοκον δ' αὐτῷ, καθὼ γέγονεν ἄνθρωπος. — — καὶ τοῦ ἐκ Θεοῦ Πατρός πεφηνότος Λόγου — — τὸν ἐκ Θεοῦ Λόγον — — νοῖσμεν — — ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν, φύσει μὲν ὄντα Θεὸν καὶ ἐξ αὐτῆς πεφηνότα τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός· ἐν ἐσχάτοις δὲ τοῦ αἰῶνος καιροῖς γενόμενον ἄνθρωπον.

η) У св. Григорія Богослова (Migne, S. Gr. t. 36, col. 141C., oratio 31, n. 9): «Τί οὖν ἔστι, φησὶν (духоборець), ὃ λείπει τῷ Πνεύματι πρὸς τὸ εἶναι Υἱόν; Εἰ γὰρ μὴ λειπὸν τι ἦν, Υἱὸς ἂν ἦν». Οὐ λείπειν φαμέν· οὐδὲ γὰρ ἐλλειπῆς Θεός· τὸ δὲ τῆς ἐκ φύσεως, ἴν' οὕτως εἶπω, ἧ τῆς πρὸς ἄλλα σχέσεως διάφορον, διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλήσιν πεποιήκεν.

И въ церковныхъ нѣснопѣнїяхъ изъ Октоиха, составленнаго св. Иоанномъ Дамаскинѣмъ ¹:

θ) Гласъ 7-й, канонъ троиценъ (полуношница на воскресенье), пѣснь 1-я, тропарь 3-й:

Νοῦς ὁ ἄναρχος, Λόγον ²
 συναϊδίως γεννήσας,
 καὶ Πνεῦμα συνάναρχον
 ἐκλάμψας, κατηξίωσεν
 ἕνα Θεὸν κατ' οὐσίαν σύμμορφον
 ἡμᾶς προσκυνεῖν τρισυπόστατον.

Слѣдуетъ обратить вниманіе на параллелизмъ 'εκλάμψας и γεννήσας ³.

ι) Догматикъ 6-го гласа ⁴:

schen προελθὼν in ε, und des unstreitig terminologischen, sonnenklaren ἐγεννηθη in δ“.

¹ Въ русскомъ текстѣ: „Въ октоихѣ: гласъ 7-й“ и т. 9. Въ нѣмецкомъ: „Und in den Kirchenliedern aus der 'Οκτώηχος συντεθεῖσα παρὰ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ: θ) (ἦχος βαρὺς, τῆ κυριακῆ πρωτ., 'εν τῷ μεσονυκτικῷ, κανὼν τριαδικός, ᾠδὴ α'. τροπάριον β')“.

² Такъ въ нѣмецкомъ переводѣ. Въ русскомъ текстѣ „Λόγος“, но въ скобкахъ сдѣлано примѣчаніе: „такъ въ перепечаткѣ 'εν Βενετία 1836; безъ сомнѣнія нужно читать Λόγον“.

³ Въ русскомъ текстѣ нѣтъ этой фразы. Въ нѣмецкомъ, S. 707: „Zu bemerken der Parallelismus des 'εκλάμψας und des γεννήσας“.

⁴ Въ нѣмецкомъ переводѣ, S. 707: „(ἦχος πλάγιος β', τῷ σαββάτῳ ἐσπέρας, εἰς τὸ Κύριε 'εκέκραξα, θεοτόκιον)“.

ὁ γὰρ ἀσπόρως (славянскій переводъ предполагаетъ ὁ γὰρ ἀχρόνως) ¹ ἐκ Πατρὸς ἐκλάμψας Υἱὸς μονογενής.

х) Гласъ 3-й, въ недѣлю на утрени, канонъ богородичень, пѣснь 9-я, тропарь 2-й ²:

— — Χριστέ,

ἴλεων νέμοις ἡμῖν

Πνεῦμα μεταδοτικὸν ἀγαθότητος

ἐκ Πατρὸς διὰ σοῦ προερχόμενον.

λ) Ср. съ словами св. Иларія пиктавійскаго (Migne, S. Lat., t. 10, col. 472, de Trinitate l. 12, n. 57): dona mihi— ut—sanctum Spiritum tuum, qui ex te per Unigenitum tuum est, promerear.—Cf. ε ³.

Тезисъ 4. По всему этому по меньшей мѣрѣ не-предсудительно думать, что въ отеческихъ изреченіяхъ: Св. Духъ „исходитъ“ (ἐκπορευόμενον) отъ Отца чрезъ Сына, „проходитъ“ (προϊόν, προερχόμενον) чрезъ Сына, „возсияваетъ“ (ἐκλάμπει) чрезъ Сына, „является“ (πεφηνός) чрезъ Сына ⁴, содержится указаніе на нѣкоторый таинственный моментъ вѣчной дѣятельности, вѣчной жизни, вѣчныхъ внутреннихъ отношеній Св. Духа къ Отцу и Сыну, — тотъ моментъ, который именуется также вѣчнымъ „пробываніемъ“ (μένον), вѣчнымъ „почиваніемъ“ (ἀναπαυόμενον), Св. Духа въ Сынѣ.

Тезисъ 5. Этотъ моментъ есть образное описаніе тождества (συνφωές) существа Св. Духа съ Отцемъ и Сыномъ, равно какъ и той непостижимой, но открытой во евангеліи истины, что Св. Духъ есть *третье*, а Сынъ— *второе* Лице Св. Троицы.

¹ Въ нѣмецкомъ переводѣ, S 707: „(die slavische Übersetzung setzt voraus ὁ γὰρ ἀχρόνως)“. Въ русскомъ текстѣ: „(у насъ лучше: „безлѣтно“, ἀχρόνως)“.

² Въ нѣмецкомъ переводѣ, S. 707: „(ἦχος γ', τῆ κοριακῆ πρωτ, εἰς τὸν δρῆρον, καθὼν τῆς Θεοτοκοῦ, ὡδὴ θ', τροπάριον β')“.

³ Въ нѣмецкомъ переводѣ, S. 707. нѣтъ „λ“) и „cf. ε“ „Zu vergleichen mit dem Gebet des hl. Hilarius“ и т. д.

⁴ Въ нѣмецкомъ переводѣ. S. 707—708: „dass der hl. Geist „geht aus“ (ἐκπορευόμενον, προϊόν) vom Vater durch den Sohn, „erleuchtet“ (εκλάμπει) durch den Sohn, „erscheint“ (πεφηνός) durch den Sohn“.

⁵ Въ русскомъ текстѣ слова „Третье“ и „Второе“ не подчеркнуты.

Тезисъ 6. Этотъ моментъ не тождественъ по смыслу съ тѣмъ, который открытъ въ словахъ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται (если только мы будемъ понимать это положеніе въ тѣсномъ [т. е. строго богословскомъ] смыслѣ терминовъ ἐκπορευτῶς и ἐκπορεύεται, какъ *termini technici*)¹.

Тезисъ 7. Поэтому Св. Духъ исходитъ отъ *единого Отца*, ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται, *въ строгомъ смыслѣ термина*² ἐκπορευτῶς. Но это положеніе есть только *θεολογούμενον*, а не догматъ.

§ 1. Не догматъ. См. § 2 къ тезису 1 (абзацъ «Оно не можетъ» и т. д., стр. 736).

§ 2. Выраженію ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς не достаетъ не только санкціи вселенскаго собора (даже только равной за-свидѣтельствванію δι' Ἰησοῦ на седьмомъ вселенскомъ соборѣ), но даже и той² степени авторитета, какую можетъ сообщить богословскому выраженію употребленіе его у свв. отцевъ.—Оправдать ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς подлинными святоотеческими мѣстами для Фотія было бы весьма нелегко.

§ 3. Свв. отцы говорятъ о Сынѣ: «единный отъ единого» (см. δ и ε въ § 5 къ тезису 3)³ и не употребляютъ этого выраженія о Св. Духѣ, какъ бы въ предосторожность, чтобы положеніе: «Св. Духъ отъ *единого*⁴ Отца исходитъ» не было противопоставлено богословской мысли: «и чрезъ Сына² возсіяваетъ».

§ 4. Положеніе: ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται, не должно служить отрицаніемъ напр. такого тезиса: ἐκ μόνου μὲν τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται, δι' Ἰησοῦ δὲ πρόβειαι¹).

¹) Чтобы намѣтить по крайней мѣрѣ *направленіе*, котораго должно держаться человѣческое мышленіе въ спекуляціи объ этомъ

¹ Такъ въ нѣмецкомъ переводѣ, S. 708: „Dieses Moment ist dem Sinne nach mit demjenigen, welches in den Worten 'ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται' geoffenbart ist (wenn wir nur diesen Satz im engen [d. h. streng theologischen] Sinne der Termini technici 'ἐκπορευτῶς' und 'ἐκπορεύεται' verstehen werden), nicht identisch“. Въ русскомъ текстѣ: „Этотъ моментъ не тождественъ по смыслу съ 'ἐκπορεύεται' 'ἐκ τοῦ Πατρὸς' въ тѣсномъ, т. е. строгомъ и точномъ богословскомъ смыслѣ термина 'ἐκπορεύεται', 'ἐκπορευτῶς'“.

² Курсивъ въ нѣмецкомъ текстѣ.

³ Ссылка лишь въ нѣмецкомъ текстѣ.

⁴ Въ русскомъ текстѣ въ скобкахъ: „отъ [единого]“.

Тезисъ 8. Изъ того — никѣмъ не оспариваемаго — положенія, что Отець есть *μόνος αἴτιος*, единственная причина бытія Св. Духа, слѣдуетъ, что Сынъ не есть ни виновникъ, ни совиновникъ *бытія* ¹ (*ὑπαρξίς*) Св. Духа.

§ 1. «Безусловное *условіе*» ¹ (выраженіе, употребленное у С. В. Кохомскаго) ни коимъ образомъ не есть «*причина*» ¹.

§ 2. Святоотечески ² положеніе 8-е можетъ быть доказываемо лишь отрицательнымъ путемъ (такъ какъ августиново воззрѣніе не было предметомъ обсуждения у греческихъ свв. отцевъ и они естественно не дали спеціальнаго отвѣта — антитезиса):

a) никто не указалъ такого мѣста, гдѣ бы Сынъ былъ названъ *αἴτιος* или *συναίτιος* Св. Духа;

b) и въ самыхъ полныхъ перечисленіяхъ ипостасныхъ *ἰδιότητες* Сына (какъ въ *de fide orthodoxa*, I, с. 12) Сынъ именуется только *αἰτιατός* наравнѣ со Св. Духомъ.

Но ³ съ другой стороны:

Тезисъ 9. Западное воззрѣніе разнится ⁴ отъ восточнаго *θεολογούμενον* и невозможно безъ натяжки ни его (*Filioque*) объяснить въ смыслѣ *δι' ἑαυτοῦ*, ни воззрѣнія восточныхъ отцевъ истолковать въ смыслѣ тождественномъ съ западнымъ.

Тезисъ 10. Можно признать, что въ древнѣйшей (до-августиновской) стадіи западное *θεολογούμενον* поясняло

греческомъ θεολογούμενον, можно прибѣгнуть здѣсь къ попыткѣ нѣмецкой передачи съ усиленными выраженіями: Св. Духъ *geht vom Vater allein heraus, kommt aber durch den Sohn hinaus*. Отъ Отца единого Св. Духъ имѣетъ Свою *Ипостась*, Свое *личное бытіе*. чрезъ Сына же Онъ проявляетъ Свою Ипостась *какъ существующую*. ⁵

¹ Курсивъ въ нѣмецкомъ переводѣ.

² Въ нѣмецкомъ текстѣ нѣтъ этого слова.

³ „Но“ лишь въ нѣмецкомъ текстѣ.

⁴ Подчеркнуто въ русскомъ текстѣ.

⁵ Примѣчаніе имѣется лишь въ нѣмецкомъ текстѣ, S. 708—709: „Um wenigstens die Richtung zu bezeichnen, die das menschliche Denken halten muss in der Spekulation über dieses *griechische* Theologumenon, mag hier ein forcierter Verdeutschungsversuch folgen: Der hl. Geist *geht vom Vater allein heraus, kommt aber durch den Sohn hinaus*. Vom Vater allein hat der hl. Geist seine *Hypostase*, sein *persönliches Sein*, durch den Sohn aber thut Er seine Hypostase *als existierend dar*“.

только ту мысль, которую освѣщаетъ и восточное δι Υἱοῦ: что Св. Духъ имѣеть то же существо со Отцемъ и Сыномъ, и выражение ех Patre et Filio было первоначально только неточною передачею δι Υἱοῦ.

Тезисъ 11. Но ех Patre et Filio, какъ оно дано у блаженнаго Августина, не покрывается и *по смыслу* ¹ ученіемъ свв. отцевъ восточныхъ, такъ какъ—

Тезисъ 12. не только „а Patre et Filio aequaliter“ Льва III римскаго, но даже и „ех Patre principaliter“ самого блаженнаго Августина говорить меньше. чѣмъ μόνος αἴτιος восточныхъ свв. отцевъ, и—

Тезисъ 13. разность возрѣній западныхъ отъ восточныхъ сказывается не столько въ словахъ „ех Patre Filioque“, сколько въ тѣсно связанномъ съ ними августиновомъ представленіи объ una spiratio Отца и Сына, по которому Они оба вмѣстѣ представляютъ *unum principium* ¹ Св. Духа. А это возрѣніе и неизвѣстно свв. отцамъ восточнымъ: сколько извѣстно, *никто* ¹ изъ нихъ не именовалъ Сына „Spirans“ или „σπυροβολεός“.

Тезисъ 14. Даже и въ смыслѣ частнаго мнѣнія мы не можемъ признать за западнымъ Filioque равноправности съ восточнымъ δι Υἱοῦ. Это—потому, что

Тезисъ 15. аа) западному „Filioque“ рѣшительно не достаетъ такого признанія, какое получило восточное δι Υἱοῦ, внесенное св. Тарасіемъ въ его синодикъ;

Тезисъ 16. bb) на самомъ западѣ „Filioque“, не смотря на его распространеніе, не имѣеть — по всей видимости—другой опоры для себя, кромѣ единичнаго авторитета блаженнаго Августина;

Тезисъ 17. cc) противъ Filioque слышались протесты со стороны восточныхъ болѣе серьезные (какъ державшіеся не на недоразумѣніи), чѣмъ заявленія противъ δι Υἱοῦ;

¹ Курсивъ лишь въ нѣмецкомъ текстѣ.

Тезисъ 18. dd) западный писатель (около 560 г.) діаконъ Рустикъ зналъ, что нѣкоторые древніе отличіе Ипостаси Св. Духа формулировали даже такъ: „Онъ не исходитъ отъ Сына, какъ исходитъ отъ Отца“,—и потому не рѣшался настаивать на Філіоке ¹⁾.

Но:

Тезисъ 19. по неисповѣдимымъ судьбамъ Божиимъ, предложенное какъ частное мнѣніе блаж. Августиномъ, западное возрѣніе не было тогда же опротестовано восточною церковію. 711

Тезисъ 20. Многіе западные, проповѣдавшіе Філіоке своимъ паствамъ, ни съ чьей стороны не встрѣчая возраженій, жили и умирали въ общеніи съ восточною ¹ церковію.

Тезисъ 21. Отцевъ древней западной церкви и восточная перковъ чтитъ какъ своихъ отцевъ, и потому естественно, если для западныхъ и личныя возрѣнія этихъ отцевъ священны.

Тезисъ 22. Когда восточные прочитали Філіоке въ синодикѣ св. Мартина, они заявили свои возраженія; но это дѣло тогда было улажено, такъ какъ восточные не отказались отъ общенія съ Мартиномъ, удовольствовавшись заявленіемъ его пословъ, которые объяснили Філіоке въ смыслѣ *di Yob* и оправдывали его мѣстами изъ западныхъ отцевъ и св. Кирилла александрійскаго.

¹⁾ Migne, S. Lat., t. 67, col. 1237C, contra acephal. disput. „Quidam vero antiquorum et hoc proprietatibus adiecerunt, quia sicut Spiritus cum Patre Filium sempiternae non genuit, sic nec procedit Spiritus a Filio sicut a Patre. Ego vero, quia Spiritus quidem Filium non genuerit sempiternae, confiteor (nec enim duos dicimus Patres): utrum vero a Filio eodem modo quo a Patre procedat, nondum perfecte habeo satisfactum“.²

¹ Въ русскомъ текстѣ вмѣсто „съ восточною“, стоять „съ каволическою“.

² Примѣчаніе лишь въ нѣмецкомъ изданіи, S. 710.

Тезисъ 23. Если западные на VI и VII вселенскихъ соборахъ своего Filioque восточнымъ не предъявили, то и восточные не ставили имъ вопроса объ этомъ для окончательнаго разъясненія недоумѣнія, вызваннаго синодикомъ св. Мартина.

Тезисъ 24. Въ началѣ IX в. іерусалимское дѣло ¹⁾ во всякомъ случаѣ не стало поводомъ для разрыва общенія съ западною церковію изъ-за Filioque.

Тезисъ 25. Фотій и его преемники имѣли общеніе съ западною церковію, не получивъ (и видимо не требуя) отъ нея соборнаго отреченія *verbis explicitissimis* отъ Filioque.

Слѣдовательно:

Тезисъ 26. не вопросъ о Filioque вызвалъ раздѣленіе между церквами.

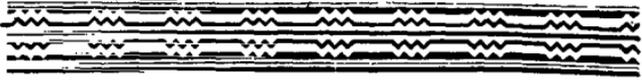
Тезисъ 27. А потому Filioque какъ богословское частное мнѣніе не можетъ считаться за „*impedimentum dirimens*“ для возстановленія общенія между восточною православною и старо-католическою церковію ¹.

† Проф. В. В. Болотовъ.

¹⁾ Ср. *F. X. Kraus*, Lehrbuch der Kirchengeschichte (Trier 1882), § 74, 3.—*F. X. Funk*, Lehrbuch der Kirchengeschichte (Rottenburg a N. 1886), § 99.—*H. B. Swete*, History of the doctrine of the procession of the Holy Spirit (Cambridge 1876). ²

¹ Такъ въ нѣмецкомъ текстѣ: „Das Filioque als theologische Privatmeinung kann also nicht als ein „*Impedimentum dirimens*“ für die Herstellung der Interkommunion zwischen der orthodoxen orientalischen und der altkatholischen Kirche betrachtet werden“. Въ русскомъ текстѣ: „А потому не можетъ считаться за *impedimentum dirimens* для возстановленія общенія между восточною православною церковію и старокатоликами“. Тезисы 26 и 27 напечатаны въ нѣмецкомъ переводѣ крупнымъ жирнымъ шрифтомъ.

² Примѣчаніе лишь въ нѣмецкомъ изданіи, S. 711.



Архимандритъ Іеронъ, Настоятель Ново-Аѳонскаго Симоно-Кананитскаго монастыря

(† 14 августа 1912 г.) *).

ОЧЕНЬ трогательно рисуютъ внутренній образъ и вообще личность о. Іерона тѣ, кто зналъ его близко и долго, — его ученики, почитатели...

Самъ батюшка, — пишутъ они объ о. Іеронѣ, — всегда и всѣмъ воздавалъ должное. Лицепріятіе ему было незнакомо. И бѣдныхъ, и богатыхъ, и простолюдиновъ, и именитыхъ — всѣхъ онъ встрѣчалъ и принималъ всегда привѣтливо, съ искреннею любовью о Господѣ, съ участіемъ, радостью, предупредительностью...

Всѣ находили въ о. Іеронѣ добраго собесѣдника и благожелательнаго наставника, руководителя и уходили отъ него обновленными, утѣшенными, обласканными. съ миромъ въ душѣ, съ духовною радостью въ сердцѣ..., хотя онъ и не думалъ дѣлать какихъ-либо уступокъ, поблажекъ грѣхамъ и слабостямъ приходившихъ къ нему лицъ.

Бѣдные и нуждающіеся всегда находили въ о. Іеронѣ человѣка, готоваго придти къ нимъ на помощь. Чѣмъ только могъ, онъ всегда поддерживалъ такихъ лицъ. Тѣмъ болѣе онъ шелъ навстрѣчу искавшимъ у него не матеріальной помощи, а духовной: утѣшенія, совѣта, наставленія. Этихъ людей онъ принималъ съ еще большею, конечно, готовностью и охотою, поскольку и спасеніе душевное выше благополучія матеріальнаго... Про отношенія же о. Іерона къ братіи его обители, конечно, излишне уже и говорить, — равно какъ и про отношенія братіи къ нему. Вся она неподдѣльно любила своего

*) Окончаніе. См. май.

«главу» не только какъ настоятеля, но и какъ своего духовника и «старца» опытнаго, у котораго всегда и для всякаго находилось слово правды, совѣта, утѣшенія—живое, сердечное ¹⁾ и отвѣчавшее духовнымъ и вообще иноческимъ нуждамъ вопрошавшаго. Самъ искущенный въ строгихъ полувѣковыхъ иноческихъ подвигахъ, онъ и для другихъ естественно являлся опытнымъ, умудреннымъ, заслуживавшимъ въ данномъ случаѣ всякаго удивленія, старцемъ. Рѣчь его, безъ малѣйшаго потворства грѣху, одинаковая по тону — безотносительно къ положенію собесѣдниковъ, были-ль то новоначальные послушники, или лица изъ старшей братіи, всегда дышала отеческою любовію, снисхожденіемъ, искреннимъ благожелательствомъ. Цѣль ея всегда была только одна: польза душевная приходившихъ къ о. Іерону лицъ, ихъ спасеніе о Господѣ...

Удивительный старецъ, очевидно, обладалъ и даромъ прозрѣнія въ будущее. Такъ, нерѣдко и при одинаковыхъ, видимому, нуждахъ, по поводу коихъ къ нему обращались иноки, и на тождественные ихъ вопросы онъ высказывался различно: одному давалъ одинъ совѣтъ, другому—иной, одному отвѣчалъ такъ, другому иначе... И,—что было въ этомъ случаѣ особенно замѣчательно,—послѣдствія его совѣтовъ, отвѣтовъ... всегда ихъ оправдывали. Ясно было, что онъ зналъ внутреннее настроеніе вопрошавшихъ,—зналъ и то, что ожидало ихъ впереди... и, соотвѣтственно всему этому, старался придти къ нимъ на помощь. Случалось и такъ, напримѣръ... Иной приходилъ къ о. Іерону совсѣмъ удрученный, съ разбитой душой, истерзанный сомнѣніями, съ безпощадно гнетущимъ уныніемъ въ сердцѣ, съ гложущей его тоской... Приходившій былъ не въ силахъ сколько-нибудь разобраться въ своемъ положеніи... Онъ даже не зналъ, какъ и высказаться объ этомъ предъ другими... И въ «исповѣдальной» комнатѣ—предъ батюшкой онъ находилъ въ себѣ силу сказать лишь кое-что, да и то

¹⁾ По словамъ его учениковъ, о. Іеронъ готовъ былъ пробить цѣлый день со скорбящимъ братомъ, лишь бы утѣшить его, привести его въ мирное настроеніе... Какъ это трогательно! И вся вообще его необычайная, исключительная любовь къ „братіи“ дѣлала этого о. игумена какимъ-то единственнымъ въ своемъ родѣ начальникомъ и руководителемъ духовнымъ... Многимъ бы можно и должно бы у него поучиться. О. Іеронъ, о. Иларіонъ—явнѣйшій ново-аеонскій игуменъ, о. Маврикій—валаамскій игуменъ...—Эти старцы стоятъ цѣлой когорты руководителей, наставни-

объ обыденныхъ своихъ грѣхахъ... Но о. Іеронъ какъ-то умѣлъ понимать и различать подобныхъ людей. И вмѣсто того, чтобъ быстро отпускать ихъ, какъ ничего особаго ему не говорившихъ и ни на что особое не жаловавшихся, онъ, бывало, задерживалъ этихъ лицъ на полчаса и больше. Самъ приходилъ къ нимъ на помощь своими разспросами, понемногу разублаждалъ ихъ внутренній міръ, давалъ наставленія, совѣты..., наиболѣе пригодные для практической жизни, утѣшалъ... Для обоснованія своихъ совѣтовъ нерѣдко приводилъ примѣры изъ житій святыхъ, изъ святоотеческихъ твореній, какъ нельзя болѣе подходившіе къ тому или иному случаю, напоминалъ о чемъ-нибудь заповѣданномъ въ словѣ Божіемъ,—разсказывалъ о разныхъ назидательныхъ случаяхъ изъ ипоческой жизни на Старомъ Аѳонѣ,—припоминалъ что-нибудь изъ совѣтовъ великихъ Аѳонскихъ старцевъ и пр. И упавшій духомъ его собесѣдникъ уходилъ совсѣмъ инымъ, переродившимся, обновленнымъ,—забывалъ тревоги, успокаивался; на душѣ у него становилось свѣтло, какъ въ ясный Божій день,—исчезала изъ его сердца, изъ его ума даже и послѣдняя тѣнь мучившихъ его дотолѣ сомнѣній...

Былъ такой, напр., случай. У одного послушника появилась непонятная тоска, съ которою онъ былъ безсиленъ бороться. Уныніе давило его, какъ тяжелый камень. Душили слезы. Въ теченіе трехъ дней, лишь только, бывало, придетъ въ свою келью, не могъ удержаться отъ слезъ и плакалъ навзрыдь... Въ столь невыносимо тяжеломъ положеніи пошелъ послушникъ къ о. Іерону, разсказалъ о случившемся съ нимъ и просилъ его молить. Батюшка, повидимому, уже прозрѣлъ своими духовными очами то, что несчастный послушникъ испытывалъ въ душѣ своей..., и, выслушавъ послѣдняго, спокойно сказалъ ему въ утѣшеніе нѣсколько участливыхъ словъ, коихъ, однако, оказалось вполне достаточно для дѣла... Успокойся,—сказалъ о. Іеронъ,—не бойся, иди въ свою келью,—я помолюсь за тебя... И только... Послушникъ пришелъ въ свою келью и не узналъ себя: отъ казавшейся безысходною тоски у него осталось лишь одно воспоминаніе; слезы унынія исчезли... И почувствовавшій себя счастливымъ человѣкъ этотъ безмятежно взялся за свое обычное послушаніе. Очевидно, сила молитвы о. Іерона была во-истину необычайна, какъ необычайна была и его прозорливость..., выдвигавшія его далеко—далеко изъ ряда прочихъ, окружавшихъ его, людей...

Часто о. Іеронъ говаривалъ, что въ печали, скорби, въ горѣ не слѣдуетъ предаваться унынію, малодушествовать, терять надежды на Божию милость ..,—но что и въ радости, съ другой стороны, нельзя обнадеживать себя прочностью своего положенія... Нельзя здѣсь—на землѣ рассчитывать на неизмѣнное счастье, на прочное какое-то блаженство. На землѣ вѣдь все преходяще... И въ духовной жизни радость и печаль чередуются одна съ другою.. Всюду такъ... Въ скорби жди радости,—въ радости не поддавайся безпечности,—всюду остерегайся печали... Хотя и всѣ,—напоминалъ объ этомъ часто о. Іеронъ,—спасаются о Господѣ подъ покровомъ Божіей благодати, а особенно явно можно бываетъ видѣть это по отношенію къ «новоначальнымъ»,—но не слѣдуетъ забывать, что благодатная помощь и всякаго человѣка иногда какъ будто бы покидаетъ, оставляетъ..., заставляя его чрезъ то самое ощутительно познать свою немощь.. Вотъ тогда-то и нужно приложить всѣ свои старанія, чтобъ не поддаться малодушію, столь пагубному и зловредному...,—чтобъ принудить себя къ подвигамъ духовнымъ...

Главнымъ образомъ и чаще всего о. Іеронъ обращалъ вниманіе всѣхъ насельниковъ обители на воспитаніе въ себѣ смиренія, послушанія, страха Божія, взаимной любви другъ ко другу,—а также и на то, что въ монастырскомъ общежитіи ничто не должно дѣлаться безъ разрѣшенія и благословенія старшихъ, по собственному лишь произволенію каждаго. Всѣмъ онъ—опытный старецъ и испытанный подвижникъ—ставилъ на видъ, что въ иноческой жизни все, даже и доброе видимому, теряетъ свою хорошую цѣну, если бываетъ плодомъ только личнаго произвола того или другого или тѣхъ или иныхъ лицъ. Правда,—говаривалъ онъ,—трудно бываетъ подвижнику дѣлать все лишь по благословенію другихъ: «врагъ» препятствуетъ всѣми силами, какъ только можетъ..., разставляя всюду сѣти и ловушки,—а когда кто-либо захочетъ проявить свосволеніе, тутъ-то онъ и является первымъ и обязательнымъ помощникомъ подобнаго иноца. И сколько бываетъ случаевъ, когда «врагъ» этимъ путемъ легко улавливаетъ въ «прелесть» неопытныхъ, но самонадѣянныхъ, «самочинно» ревнующихъ и о добродѣтели, лицъ,—безвременно сводитъ ихъ въ могилу, а то такъ доводитъ даже до умопомраченія!! Однако, и въ тѣхъ случаяхъ, когда инокъ проявляетъ святое послушаніе и трудятся много и съ большимъ успѣхомъ,—онъ долженъ помнить

совѣтъ—спасительный для него и полезный: не искать похвалы себѣ или одобренія,—не трубить предъ собою, не рассказы-вать о своемъ нравственномъ преуспѣяніи. Вообще о. Іеронъ считалъ всѣ отличія и похвалы вредными для духовнаго «устроенія» инока и питающими только духъ любочестія, въ явный ущербъ смиренію. Самое лучшее,—говаривалъ о. Іеронъ,—дѣлать иноку все «просто за послушаніе» только и какъ бы «предъ Самимъ Богомъ»... «Работай всякъ по силамъ»,—имѣй въ себѣ страхъ Божій,—по возможности ищи безмолвія,—молись... Вотъ чему поучалъ старецъ—аскетъ, молитвенникъ... Намъ—монахамъ,—поучалъ онъ,—непремѣнно вездѣ и всегда нужно творить молитву «Іисусову». И даже въ храмѣ во время Богослуженія, если почему-либо не слышишь хорошо того, что поютъ и читаютъ, тверди: «Господи—Іисусе Христе, Сыне Божій, помилуй мя грѣшнаго». Прибавляй и «Богородичную»... А когда монахъ пребываетъ въ кельѣ, то онъ,—по требованію о. Іерона,—непремѣнно долженъ прежде всего ежедневно исполнять установленное для всѣхъ «келейное правило» (канонъ) ¹⁾. Исполнивши правило и желая еще помолиться, инокъ пусть «возьметъ другой канонъ». Если ему «мало двухъ», пусть «берется за третій». Лучше нашего канона (въ коемъ 750 краткихъ молитвъ съ поклонами),—говаривалъ о. Іеронъ,—нельзя ничего болѣе придумать. Такой канонъ,—напоминалъ старецъ,—вѣками «творили» всѣ святые отцы на Св. Горѣ Аѳонской... Если съ кѣмъ-либо изъ иноковъ приключится болѣзнь, изъ-за которой

¹⁾ Въ моемъ распоряженіи имѣется оно въ изданіи 1912 г. (Одесса), за подписью вышшняго настоятеля монастыря—о. архимандрита *Иларіона* (стр. 3—8). Это „келейное правило“ предназначено для „всѣхъ иноковъ“, „начиная съ іеромонаховъ и кончая послушниками“ (для схимонаховъ назначается особое правило). „Звонъ на канонъ“ бываетъ „въ часъ по полуночи“. Каждый у себя въ кельѣ тогда и читаетъ „келейное правило“. Между прочимъ, „молитва Іисусова“ читается при этомъ „300 разъ съ поясными поклонами“,—„200“ разъ молитва: „Пресвятая Богородице, спаси мя грѣшнаго“ тоже „съ поясными поклонами“ (Богородичная)... Молятся обо всѣхъ живыхъ, объ умершихъ... „Правило“ издано специально „для ново-аѳонскихъ иноковъ“. Ежедневно молясь (при „исполненіи правила“), напр., объ усопшихъ старо-аѳонскихъ инокахъ—о. архимандритъ Макарій, іеросхимонахъ Іеронимъ..., ново-аѳонскіе насельники чрезъ то самое поддерживаютъ наиболѣе внутреннюю духовную связь со своею „метрополіей“, отпрыскомъ коей Новый Аѳонъ былъ и остается навсегда. Все это трогательно въ высшей степени...

по необходимости опускается келейный канонъ, то и въ этомъ случаѣ надо сказать духовнику о невольномъ несоблюденіи столь важнаго монастырскаго установленія...

О воздержаніи о. Іеронъ говорилъ, какъ о такого рода добродѣтели, которая нужна непременно для всѣхъ. Если же кто пожелалъ бы упражняться въ немъ свыше требуемой отъ «средняго» инока мѣры, тотъ, разумѣется, имѣетъ полное право дѣлать это, но долженъ приучать себя постепенно, медленно, сообразуясь со своими силами и здоровьемъ..., благодаря Господа.

Лучшимъ чтеніемъ въ обители для всѣхъ безъ исключенія о. Іеронъ считалъ: Новый Завѣтъ, Псалтирь, творенія препод. Θεодора Студита, преп. Аввы Дороея и т. под. Но нѣкоторымъ,—въ виду ихъ особаго душевнаго настроенія и склада, ихъ особой индивидуальности,—совѣтовалъ читать и всѣ вообще святоотеческія творенія. Самъ о. архимандритъ былъ широко и глубоко въ нихъ освѣдомленъ, проявляя свою особливую начитанность въ святоотеческихъ писаніяхъ на каждомъ шагу. Можно было предполагать, что онъ читалъ и творенія приснопамятнаго епископа Θεοφана—Затворника, такъ какъ иногда въ рѣчи о. Іерона слышались буквальные изреченія этого святителя (въ нѣкоторыхъ, впрочемъ, случаяхъ тотъ и другой могли позаимствовать извѣстныя выраженія... изъ третьяго источника, именно изъ древнихъ святоотеческихъ твореній). Газетъ—же и вообще свѣтскихъ періодическихъ изданій,—говорилъ онъ,—я и самъ не читаю, да и другимъ не даю совѣта читать...

Бывали случаи, когда обычное равновѣсіе о. Іерона въ его отношеніяхъ къ другимъ нарушалось,—когда, напр., его ласковость и снисходительность, всегда его отличавшія, уступали мѣсто проявленіямъ совсѣмъ иного рода. Это неизмѣнно замѣчалось тогда, когда происходили болѣе или менѣе серьезныя упущенія, какія-либо нестроенія и пр. По отношенію къ виновникамъ этихъ нестроеній, упущеній... старецъ былъ иногда суровъ... и даже очень... Извѣстно много примѣровъ, подтверждающихъ это.

Такъ, въ одинъ ясный и знойный лѣтній день одному уже почтенному иноку понадобилось куда-то неотложно сбѣгать. Побѣжалъ онъ изъ обители, можно сказать, въ чемъ былъ: въ одномъ подрясникѣ, даже непоясанный ремнемъ. А въ воротахъ монастырскихъ какъ разъ на-встрѣчу ему идетъ ба-

тюшка—о. Іеронъ... Инокъ (такъ принято въ обители) падаетъ ему въ ноги и проситъ: благословите, батюшка! Богъ благословитъ,—слышится тихо въ отвѣтъ. Затѣмъ цѣлуетъ иннокъ десную руку батюшки... Словомъ, все шло по заведенному порядку и гладко... А что же ты безъ пояса,—вдругъ неожиданно и быстро спросилъ инока о. Іеронъ... И сейчасъ—же, но уже въ значительно приподнятомъ тонѣ, бросилъ ему рѣзкія слова: а...,—да ты въ одномъ только подрясникѣ?.. Бросилъ... эти слова, да и давай своею игуменскою палкою бить оплошавшаго..., да такъ усердно, что послѣднему пришлось обратиться въ поспѣшное бѣгство и въ постыдное предъ столь осязательными и слишкомъ убѣдительными доводами къ его вразумленію... Но гнѣвъ о. Іерона всегда,—какъ и въ настоящемъ случаѣ,—былъ справедливъ, и потому трудно было кому-либо обидѣться на батюшку..., и не обижались, конечно. И только-что упомянутый иннокъ, послѣ полученнаго имъ «документальнаго» вразумленія, ни мало не разсердился на вразумившаго, но самъ—же съ улыбкой рассказывалъ другимъ о случившемся... и—мало того—какъ будто бы даже остался доволенъ тѣмъ, что удостоился отъ батюшки особаго предъ другими вниманія.. Да, дѣйствительно, особаго... и по дѣламъ!

Столь требовательный къ другимъ, когда дѣло касалось дисциплины, монашескаго долга..., о. Іеронъ прежде всего былъ требователенъ къ самому себѣ. Зная, что значить примѣръ и какъ всѣ иноки естественно ищутъ указаній и руководства для себя въ жизни своего игумена, о. Іеронъ велъ очень «многотрудную» подвижническую жизнь, образцовую во-истину... Не мудрено, поэтому, что епископъ, приходившій къ нему обычно за четверть часа до звона къ утрени за церковными ключами и за благословеніемъ, всегда заставалъ его уже одѣтымъ. А нужно замѣтить, что звонъ къ утрени въ монастырѣ бываетъ: въ воскресные дни—въ половинѣ второго часа по полуночи, а въ прочіе дни—въ два часа ночи. Въ храмъ приходилъ о. Іеронъ всегда до начала полунощницы. По возгласѣ молитву: *«Царю Небесный»*... въ ново-аѳонской обители читаетъ самъ о. игумень, что о. Іеронъ постоянно и исполнялъ. Ралнюю литургію въ «будніе» дни онъ во всю свою жизнь ежедневно служилъ самъ (какъ и дорогой Кропштатскій батюшка—о. Іоаннъ), а когда бывалъ боленъ, то слушалъ ее въ кельѣ чрезъ слуховое окно, продѣланное въ

Вознесенскую церковь. Въ воскресные и праздничные дни позднюю литургію служилъ всегда самъ о. Іеронъ. Обычно приходилъ въ храмъ къ вечернѣ и повечерію (съ акаѳистами) ¹⁾... Вечеромъ запиралъ свою келью около 9 часовъ. Обѣдалъ всегда въ трапезѣ вмѣстѣ съ братією. Въ послѣдніе годы совсѣмъ не употреблялъ вина, а пилъ только лишь чай... Воздержаніе его вообще было столь строгое, что, напримѣръ, въ великомъ посту его (совсѣмъ сухія) руки,—приходилось замѣчать,—обычно были холодны, какъ ледь.—до такой степени оскудѣвала въ нихъ кровь!.. Днемъ между церковными службами у о. Іерона не было свободныхъ минутъ: его постоянно куда-либо отвлекали,—и, посему, онъ имѣлъ возможность пользоваться лишь самымъ краткимъ только отдыхомъ... Въ самомъ дѣлѣ, не успѣетъ старецъ придти домой, какъ къ нему уже является «братія» съ различными своими нуждами, приходятъ посторонніе посѣтители, богомольцы... А кромѣ того, ему необходимо было читать дѣловыя письма, просматривать разныя бумаги, разбираться въ «строительныхъ» проектахъ, въ сложномъ монастырскомъ хозяйствѣ... На все это требовалось время... Иноки исполняютъ въ обители разныя «послушанія». Кому же было скорѣе всего руководить ими въ данномъ случаѣ, какъ не ему—о. игумену? И онъ руководилъ, слѣдя за иноческою жизнью. А сколько непрерывныхъ построекъ происходило при его жизни то тамъ, то здѣсь? И за всѣми ими нужно было слѣдить... Какъ опытный и рачительный хозяинъ, онъ и слѣдилъ,—всюду ежедневно ходилъ самъ въ будніе дни, наблюдалъ,—указывалъ... Развѣ можно было при такихъ условіяхъ думать о какомъ-либо отдыхѣ, хотя послѣдній былъ, разумѣется, и необходимъ о. игумену? И ночью приходилось о. Іерону спать немного..., немного тѣмъ болѣе, что онъ, какъ схимникъ, долженъ былъ, по сравненію съ прочими иноками не-схимниками, «держать двойной келейный канонъ», а кромѣ того, ему необходимо было, когда онъ служилъ литургію (а какъ часто служилъ,

¹⁾ Своими подвижническими трудами о. Іеронъ, по свидѣтельству его учениковъ, „стяжалъ себѣ потребность непрестанной молитвы“. Его „пламенная любовь къ Господу“ была столь сильна, что онъ ни о чемъ другомъ готовъ былъ бы не думать, какъ только и только о своемъ Создателѣ. Все это,—говорятъ ученики старца,—бросалось въ глаза всѣхъ...

объ этомъ уже было говорено), готовится ко святому причащенію...

О, какъ долго и много могли бы говорить о приснопамятномъ старцѣ (если-бъ захотѣли) сотни его учениковъ—иноковъ, многочисленныя лица—«міряне», пользовавшіеся въ теченіе долготѣней его жизни его мудрыми совѣтами и драгоценнѣйшими указаніями!.. ¹⁾ Но, сколько бы Вы о нихъ ни говорили, никогда не удалось бы исчерпать всей глубины этихъ великихъ, рѣдко²⁾ посылаемыхъ на землю, замѣчательныхъ душъ... ²⁾

Много, долго, плодотворно на рѣдкость потрудился о. Іеронъ... Онъ достигъ уже преклонныхъ лѣтъ. Физическія силы естественно должны были ослабѣть. Результаты подвиговъ и трудовъ должны были сказаться... Поумѣрить бы себя о. Іерону въ тѣхъ и другихъ—въ непрерывныхъ подвигахъ и трудахъ... Но умѣренность, холодный расчетъ въ такого рода «вещахъ» ему были совершенно непоцятны... И пришлось расплачиваться съ холодной, ничего не прощающей, за все требующей съ процентами расплаты, природой...

О. Іеронъ заболѣлъ... при исполненіи своихъ отвѣтственныхъ и многочисленныхъ обязанностей. По словамъ «*Афонской летописи*» ³⁾, о. игумень «въ началѣ апрѣля» истекшаго 1912 года «началъ возводить постройку храма въ честь Божіей Матери на Иверской горѣ» («вблизи обители»). «Въ холодную, сырую погоду ему пришлось прожить здѣсь болѣе сутокъ почти подъ открытымъ небомъ, и онъ сильно простудился»... Болѣзнь его, по сообщенію журнала «*Русскій Инокъ*» ⁴⁾, на-

¹⁾ Чит. въ данномъ случаѣ его характеристику, напр., въ цитов. „12-мъ выпускѣ“ „*Душеполезнаго Собесѣдника*“ за 1912 г. (декабрь), стр. 398—401... Особенно поучительны его бесѣды о перенесеніи обидъ, о грѣхѣ осужденія (интересенъ приводимый примѣръ изъ жизни одного чиновника на родинѣ о. Іерона), о трудѣ,—объ иноческомъ послушаніи и его значеніи и др. Ср. отчасти по мѣстамъ: у *И. Н.*, у *проф. А. А. Дмитріевскаго*; въ цитов. „10-мъ выпускѣ“ „*Душен. Собес.*“ за 1912 г. (октябрь): „*Афонская летопись*“... Ср. отчасти и въ „*Православной Богословской Энциклопедіи*“; т. VI, СПб. 1905 г., col. 357—359...

²⁾ Здѣсь оканчиваются данныя рукописныхъ сообщеній объ о. Іеронѣ его учениковъ и пр. (заключенныя въ тетради: „*Изъ рукописи*“...).

³⁾ См. цитов. 10-й вып. „*Душепол. Собесѣдн.*“ за 1912 г. (окт.), стр. 305.

⁴⁾ См. № 11 за 1912 г. (намъ доставлена выписка изъ номера).

чалась «съ 13-го апрѣля». Появились «сердечные припадки», при «сильномъ» (съ «кашлемъ») «колотѣ въ боку и одышкѣ». Положеніе было настолько серьезно, что всѣмъ уже представлялся въ ближайшемъ, можетъ быть, будущемъ печальный конецъ—какъ нѣчто неизбѣжное. Медицина, насколько она могла заявить себя тамъ—на Новомъ Аѳонѣ, оказалась безсильной и произнесла роковой приговоръ ¹⁾. Вся обитель была въ уныніи.

«18-го Апрѣля» были посланы двѣ телеграммы: одна «на Старый Аѳонъ», другая—въ Сухумъ къ епископу Андрею. «Просили помолиться» за тяжело больного. Въ отвѣтъ на телеграмму преосвященный Андрей «въ тотъ же день телеграммой» же спросилъ «подробностей» о положеніи о. Іерона и «изъявлялъ желаніе» лично явиться въ обитель къ больному, если только послѣдній «благословить»... [Сейчасъ-же послѣ этого, разумѣется, были отправлены «въ Сухумъ» монастырскія лошади, на которыхъ «Владыка и прибылъ» въ обитель «19 апрѣля» въ половицѣ третьяго часа дня. Прибытіе архипастыря «было большимъ утѣшеніемъ» для «старца», который глубоко обрадовался этому, «благодарилъ Владыку» за столь исключительное его вниманіе и «со слезами просилъ его святыхъ молитвъ». Преосвященный «утѣшилъ больного и остался въ монастырѣ ночевать, чтобъ» вмѣстѣ «съ братією помолиться за подвижника», столько сдѣлавшаго для обители. «Во время утрени 20 апрѣля» о. Іеронъ «изъявилъ желаніе пособороваться». Когда объ этомъ узналъ еп. Андрей, то «очень обрадовался и сказалъ: вотъ и хорошо; я самъ пособорую». Сейчасъ же было назначено и «время для елеосвященія»: непосредственно послѣ ранней литургіи». Извѣщена была, разумѣется, «и братія». И вотъ «къ шести часамъ собрались въ покояхъ болящаго старца всѣ, кому» только «было возможно. Предъ елеосвященіемъ» Владыка «выслушалъ исповѣдь» о. Іерона, послѣ чего и «началось соборованіе» (участвовали—самъ «Владыка, 6 іеромонаховъ и 3 іеродіакона»). «Капонъ читалъ» еп. Андрей глубоко-прочувствованно, при чемъ и самъ проливалъ невольныя слезы, и слезы же вызывалъ и у присутствовавшихъ: и рѣдкостное чтеніе, и содержаніе канона—все благопріятствовало тому... «Особенно» усилился плачь присутствовавшихъ «послѣ прочтенія Владыкою конечной молитвы съ раскрытымъ

¹⁾ Ibidem.

Евангеліемъ надъ головою болящаго, поддерживаемаго священно-служащими». Самъ о. Іеронъ «весь въ слезахъ, поддерживаемый фельдшеромъ и однимъ изъ іеромонаховъ,—не смотря на свою слабость,—быстро сдѣлалъ три поклона, положенныхъ въ заключеніе чина соборованія», и «трижды же смиренно и съ сокрушеннымъ» сердцемъ сказалъ: «святитель Христовъ! Отцы и братія! Благословите и простите меня грѣшнаго»!.. ¹⁾

Глубоко почитавшій большого «преосвященный вслѣдъ за этимъ обратился къ» нему съ «слезной» просьбой: «дорогой нашъ батюшка, скажите что-нибудь намъ на спасеніе души». «Старець, не переставая плакать, дрожащимъ голосомъ сначала тихо, а потомъ» громче и громче, «очень ясно началъ говорить: Владыка святой, прошу Васъ: будьте отцомъ обители»!.. А «васъ, братія, прошу: прежде всего имѣйте любовь и страхъ Божій; не ищите незаконно, подпольными происками чести, старшинства, власти; подчиняйтесь властямъ, Богомъ поставленнымъ, и чтите старцевъ... Подпольныя домогательства не поведутъ» къ добру. «Идите праведнымъ путемъ, чтобъ совѣсть ваша всегда была чиста и ни въ чемъ васъ не укоряла. Только тогда у васъ будетъ легко на душѣ. Вотъ и я—грѣшный, что я—такое..., кто я—такой? А Господь меня благословилъ»: помогъ на-виду предъ всѣми вами «благоустроить» обитель. «И за что»? По «молитвамъ святыхъ отцовъ», по «молитвамъ моего старца—батюшки о. Іеронима». Послѣдній «всегда говорилъ: если въ обители хранятся братская любовь и страхъ Божій», она—«обитель» наслаждается «миромъ и преисполняется всѣхъ благъ. А какъ только начинаются» среди «братія самоволіе, непокорность..., Богъ отнимаетъ» отъ нея «Свое благословеніе. И знайте, что обитель наша строилась и строится особеннымъ провидѣніемъ Божиимъ и на ней почиваетъ благодать Божія. Видите» сами; «что» возникло «за короткое время»! Помню: «старецъ о. Іеронимъ говорилъ мнѣ: тебѣ, о. Іеронъ, Господь Богъ и Царица Небесная судили строить обитель, а жить въ ней послѣ тебя будутъ. И скорбей тебѣ будетъ много, но не ослабѣвай въ терпѣніи, а трудись неослабно до конца» ²⁾... Батюшку всѣ слушали съ напряженіемъ, не проронили ни одного его слова...

«Указывая на намѣстника обители—о. Иларіона», о. Іеронъ «сказалъ: а этого великаго труженика оставляю» своимъ «за-

¹⁾ Ibidem.

²⁾ Ibidem.

мѣстителемъ; почитайте и уважайте его: онъ трудится больше меня»... «Я»,—продолжалъ старецъ,—«вспыльчивъ и иногда» не могу «сдержатъ» себя: «накричу на иного, укорю его, если знаю какую-либо «его вину»... «За это прошу простить меня, грѣшнаго... Знайте, что «я не имѣлъ зла ни на кого. Я всегда былъ радъ вашему исправленію, вашей доброй жизни. Не поблажалъ я вашими» слабостямъ, «но», тѣмъ не менѣе, «любилъ васъ. Бого я наказывалъ, всегда болѣлъ о немъ душою и прощалъ... чистосердечно. Простите..., если я что-либо дѣлалъ и говорилъ съ раздраженіемъ». Вѣдь я имѣлъ въ виду въ такихъ случаяхъ «не мститъ» тому или иному, «но исправить» его «духовную жизнь... А вотъ онъ—о. Иларіонъ—при своемъ великодушіи и терпѣніи—все дѣлалъ спокойно и могъ успокоить всякаго... Васъ, Владыка, прошу назначить» на мое мѣсто «этого труженика», который и «много потрудился», и «обо всемъ умѣлъ подумать, и сдѣлать все, что» требовалось «для обители. Спаси его, Господи, за послушаніе... Онъ все переносилъ съ терпѣніемъ, безропотно и никогда не» проявлялъ «предо мною» даже и чего-либо, похожаго на «гнѣвъ или неудовольствіе»... Еще разъ «прошу: простите меня—грѣшнаго—за все и помолитесь!» При этихъ словахъ батюшка «сдѣлалъ поясной поклонъ». Послѣ того думали «унести его въ креслѣ въ спальню», но было трудно сдѣлать это: «растроганная словами батюшки братія», опечаленная сознаніемъ, «что слышитъ» уже «его послѣднее *прости*», еще «долго тѣснилась около него»..., всѣ «другъ за другомъ со слезами падали передъ нимъ ницъ» и «просили его прощенія и молитвъ. А батюшка съ любовію благословлялъ всѣхъ», при чемъ «особое вниманіе» свое «обращалъ на тѣхъ», кто когда-либо за что-нибудь получилъ его «замѣчаніе»... Въ такихъ случаяхъ о. Иеронъ «первый говорилъ: прости меня, отецъ»... «Простите, слышалось» обычно въ отвѣтъ «отъ цѣловавшихъ—съ рыданіемъ благославлявшю десницу старца»... Но вотъ больного «положили на кровать»... Лежа на ней, «онъ почти немолчно повторялъ» «со слезами» «въ умиленно-радостномъ» состояніи: «слава Тебѣ, Господи!. Слава Тебѣ, Господи! Слава Тебѣ, Царица Небесная!» «Долго»—долго «и послѣ повторялъ онъ эти слова»... Радовался, благодаря Бога за все... Когда «послѣ соборованія» фельдшеръ спросилъ батюшку: «какъ онъ себя чувствуетъ»,— послѣдній отвѣтилъ:... «стало лучше... Господь посѣтилъ Своею великою благодатію меня грѣшнаго... Хорошо стало. Слава

Тебѣ, Господи! Господь исцѣлилъ»... И это были не одни только слова больного: онъ и въ самомъ дѣлѣ сталъ на видъ «бод-рѣе»,—«въ этотъ же день сталъ ходить», между тѣмъ какъ дотолѣ «лежалъ въ постели; сердечные припадки» исчезли,—«исчезла и боль въ боку,—прекратился жаръ; появился ап-петитъ, улучшился сонъ»... Появились у всѣхъ надежды и на «полное выздоровленіе» больного и всѣмъ дорогого батюшки..., котораго во время его болѣзни обычно смущала мысль, что онъ беспокоитъ другихъ, отвлекаетъ ихъ отъ ихъ дѣла и пр., заставляя «ухаживать» за собою. Посему «ухаживавшимъ за нимъ часто приходилось отъ него слышать: я васъ затруднилъ,—идите—отдохните»!.. А между тѣмъ они вовсе не тяготились заботами о своемъ о. игуменѣ, «считая», наоборотъ, «великимъ» для себя «счастьемъ, что Господь удостоилъ ихъ ухаживать за великимъ старцемъ, и весьма радовались» тому, «что» въ это время «имѣли возможность слушать его душе-спасительныя наставленія», столь имъ дорогія и столь для нихъ цѣнныя. «Келойникъ» старца—«о. Никодимъ» и доселѣ «со слезами вспоминаетъ» о времени своей службы у о. Іерона. «Господи Боже мой»,—говоритъ онъ,—«какой я счастливый, что сподобился быть при батюшкѣ неотлучно» въ теченіе «нѣ-сколькихъ лѣтъ! Никогда-то онъ не укорилъ меня ни въ чемъ,— всегда и всѣмъ былъ доволенъ», хотя «съ моей стороны иногда было и много упущеній» всякаго рода»...

И такъ, весной миновала опасность потерять о. игумена... Богъ спасъ его... ¹⁾).

Но уже ясно было, что дѣятельность о. Іерона, какъ игу-мена устроенной имъ обители, окончилась. Сознавалъ это и самъ онъ. Понималъ, что настала пора ликвидировать свои дѣла по управленію монастыремъ. Посему «26 апрѣля и по-далъ рапортъ въ Св. Синодъ», прося о назначеніи пресмни-комъ своимъ о. Иларіона, который, такимъ образомъ, могъ бы занять его мѣсто еще до смерти своего предшественника и, подъ руководствомъ послѣдняго, съ успѣхомъ начать свое управленіе обителью. Просьба о. Іерона была уважена. «Ука-зомъ отъ 5 мая» 1912 г. «Св. Синодъ опредѣлялъ: 1) осво-бодить» старца, «согласно его просьбѣ, по преклонности лѣтъ и болѣзненному состоянію, отъ должности настоятеля... мона-стыря..., съ оставленіемъ его въ обители старцемъ—духовнымъ

¹⁾ Ibidem.

руководителемъ братіи, на покоѣ; утвердить въ должности настоятеля... нынѣшняго намѣстника... іеромонаха Иларіона...,— и 2), во вниманіе къ понесеннымъ архимандритомъ Іеромомъ трудамъ по устроению Ново-Аѳонской обители и мудрому управленію оной, преподать ему благословеніе Св. Синода»¹⁾).

«Во исполненіе» синодскаго опредѣленія «было совершено 11 іюня поставленіе о. Иларіона настоятелемъ» обители «съ возведеніемъ его въ санъ архимандрита». «По окончаніи обряда Владыка» (еп. сухумскій Андрей), новый настоятель монастыря и «братія отправились въ покои о. Іерона». Послѣдній, «очень слабый, прерывающимся голосомъ поблагодарилъ Владыку» за его отношенія къ обители и къ нему—старцу «и просилъ быть и впредь отцомъ» ея, послѣ чего преподаль наставленіе своему преемнику и братіи (блюсти «завѣты старцевъ—архимандрита Макарія и духовника іеросхим. Іеронима»—аѳонскихъ, «твердо держаться чина старо-аѳонскаго Пантелеимонова монастыря, хранить миръ между собою»...), «испросилъ у всѣхъ за все прощеніе» и поклонился въ землю. Это «прощаніе еле дышущаго, престарѣлаго, всѣми глубокоуважаемаго и любимаго игумена и духовнаго отца со своими чадами вышло очень трогательнымъ и у многихъ вызвало слезы»...²⁾

Отнынѣ о. Іерону осталось одно—«готовиться къ переходу въ вѣчность»... Трогательно описываются въ «*Аѳонской летописи*»³⁾ послѣдніе дни жизни этого старца... «Послѣднія силы быстро угасали. Онъ уже никуда не выходилъ. Недѣли за двѣ до кончины... онъ не принималъ почти никакой пищи, только иногда могъ выпить полчашки чаю, да немного миндальнаго молока. . Не задолго до» смерти своей старецъ «сталъ ежедневно пріобщаться Св. Христовыхъ Тайнъ, отказываясь» уже отъ всего прочаго и лишь «изрѣдка употребляя одну св. воду»... О. Іеронъ нетерпѣливо ждалъ прибытія въ обитель преосвященнаго Андрея, который, наконецъ, пріѣхалъ «13-го» августа, чему старецъ очень и очень обрадовался. «Истово осѣняя себя крестнымъ знаменіемъ», онъ все «повто-

¹⁾ Цитов. „выпускъ 10-й“ „*Душепол. Собесѣдника*“ за 1912 г. (окт.): „*Аѳонская Летопись*“.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Цитов. 12-й выпускъ „*Душепол. Собесѣдника*“ за 1912 г. (декабрь).

ряль: слава Тебѣ, Господи! Слава Тебѣ, Господи!».. Епископъ немедленно же — «прямо съ пути навѣстилъ» дорогого больного, который, чувствуя приближеніе своей кончины, «попросилъ Владыку прочитатъ ему отходную». Да и пора была: «всѣ, даже» наиболѣе энергичныя, «медицинскія средства становились уже бесполезны. Поговоривъ со старцемъ наединѣ, преосвященный прочиталъ канонъ на исходъ души и разрѣшительную молитву». Не имѣя возможности долѣе оставаться на Новомъ Аѳонѣ, онъ затѣмъ уѣхалъ въ Сухумъ. А больной старецъ въ теченіе «всего этого дня и слѣдующаго находился какъ будто въ полузабытѣ, но замѣтно» все же «было, что» и въ эти часы «его не оставляло молитвенное горѣніе духа, потому что иногда онъ истово крестился». «Утромъ 14-го августа» старецъ «пріобщился Св. Таинъ, вечеромъ выслушалъ вечерню и акаѳистъ Божіей Матери». Наканунѣ Успеньева дня служилась въ обители торжественная всенощная... Былъ уже «одиннадцатый часъ ночи»... Старецъ съ минуты на минуту ожидалъ своей кончины и потому «сталъ просить, чтобы для него отслужили раннюю литургію въ Вознесенскомъ храмѣ, откуда въ его келью» продѣлано «слуховое окно... Но ему сказали, что еще нѣтъ полуночи» и что нельзя «совершать литургію». Посему онъ пріобщился «запасными Св. Дарами, передъ тѣмъ, по его желанію, одѣтый въ великую схиму и эпитрахиль». По пріобщеніи «Св. Таинъ, о. Іеронъ принялъ немного размоченнаго въ св. водѣ антидора, перекрестился, попросилъ снять» съ него «эпитрахиль и легъ въ постель. Духовникъ сталъ читатъ» обычныя «благодарственныя послѣ пріобщенія молитвы» и «лишь только закончилъ *Нынѣ отпущаеши*...», какъ «умиравшій старецъ едва слышнымъ голосомъ попросилъ опять посадить его на кровати»... и «въ такомъ положеніи» съ обращеннымъ «къ востоку лицомъ» и со «взоромъ», «сосредоточенно» устремленнымъ «па св. крестъ, бывшій въ рукахъ его духовника, о. Іеронъ тихо, мирно почилъ о Господѣ вѣчнымъ сномъ праведника... «Замѣчательно», — прибавляетъ *Аѳонская лѣтопись*, — «что и въ соборѣ на всенощномъ бдѣніи въ это время пѣли *Нынѣ отпущаеши*»... 1)

Не стало великаго старца, бывшаго душею созданной имъ обители, ея отцомъ, руководителемъ, хранителемъ... Съ его

1) Ibidem.

смертью стало какъ-то пусто, неуютно... Но случилось вѣдь неизбежное, съ чѣмъ приходилось мириться по необходимости и отъ чего никто изъ людей уйти не можетъ и не уйдетъ... Но все же грустно, грустно было сознавать, что не встанетъ болѣе этотъ столпъ православія, этотъ непреодолимый адъмантъ,—что изъ устъ его не услышать болѣе его пламенныхъ рѣчей въ защиту Христовой вѣры, въ обличеніе нечестія, безбожія, лжи, низкопоклонства...

Погребеніе старца совершено 18-го числа. Наканунѣ «преосвященнымъ Андреемъ было» отслужено «въ обители заупокойное бдѣніе». Въ день погребенія «заупокойная литургія началась въ 6 ч. утра». Служилась торжественно преосвященнымъ же, при участіи «сонма священнослужителей». Всѣ, кто только узналъ о кончинѣ старца и кто только имѣлъ возможность прибыть въ обитель къ отпѣванію его, явились..., явились во множествѣ... и «русскіе», и «абхазцы»... Въ произнесенныхъ рѣчахъ (епископа Андрея, о. Иларіона и одного священника, о которомъ чит. ниже) краснорѣчиво выяснено было значеніе почившаго о. Іерона для обители, для всего края, убѣдительно раскрыто было, какую потерю съ его кончиною несетъ Ново-Аѳонскій монастырь и пр. ¹⁾

Но вотъ окончилась литургія, — окончилось отпѣваніе... «Гробъ съ останками почившаго былъ обнесенъ вокругъ собора, и погребальная процессія, при чудной, ясной погодѣ, при неумолкаемомъ гдѣніи *Святый Боже*, слышавшемся съ грустнымъ колокольнымъ трезвономъ всѣхъ монастырскихъ храмовъ, длинною вереницею тихо двигалась маслячнымъ садомъ, направляясь отъ нагорнаго монастыря къ нижнему, а оттуда къ храму св. Апостола Симона, близъ коего на указанномъ самимъ о. Іерономъ мѣстѣ... шло вѣчное упокоеніе его приутружденное многолѣтними» подвигами «тѣло».

¹⁾ Ibidem.—Въ моемъ распоряженіи—двѣ присланныхъ мнѣ рукописныхъ рѣчи: одна о. Павла Образцова и другая—о. архимандрита *Иларіона*. Написанныя съ чувствомъ, проникнутыя глубокою любовію ихъ авторовъ къ почившему—онѣ съ достаточною полнотою исчерпываютъ свои темы. Авторы, видимо, не только знали о. Іерона, не только понимали его дѣятельность, но и всячески старались, чтобъ поняли почившаго и весь прочіе... Цѣли своей они достигли. При случаѣ благопріятномъ надѣюсь отпечатать ту и другую рѣчи, въ назиданіе всѣхъ любителей благочестиваго чтенія, въ поученіе ихъ... и въ память незабвеннаго о. Іерона, всякая строка о которомъ должна быть дорогою для всѣхъ, способныхъ оцѣнить этого необыкновеннаго дѣятеля и подвижника...

«Погребеніе окончилось въ 12 часовъ»... Старый Аѳонъ, телеграммой извѣщенный о блаженной кончинѣ старца, именно Пантелеимоновъ монастырь «совершилъ соборную панихиду», повторенную «въ 9-й и 40-й дни памяти почившаго, чѣмъ и выразилъ по отношенію къ послѣднему заслуженное имъ вниманіе. Кромѣ того, «всѣ иноки обѣихъ обителей въ теченіе сорока дней на своемъ келейномъ правилѣ возносили о почившемъ заукойныя молитвы» («по заповѣди старцевъ и уставу обителя» Ново-Аѳонской «правило это исполняется о каждомъ умершемъ изъ братіи»)... ¹⁾

Кончина о. Іерона глубоко опечалила всѣхъ его знавшихъ. Какъ только вѣсть о ней разнеслась по всѣмъ концамъ Руси святой, отовсюду горячо откликнулись на нее..., откликнулись люди всѣхъ званій, состояній..., направленій, настроеній.

Такъ, въ августѣ 1912 года о. архимандритомъ Иларіономъ были получены сочувственныя телеграммы (по кончинѣ о. Іерона): изъ Петергофа отъ принца А. Ольденбургскаго и Его Супруги; изъ Кіева—отъ митрополита Флавіана; изъ Москвы—отъ митрополита Владимира (нынѣ С.-Петербургскаго и Ладожскаго); изъ С.-Петербурга—отъ оберъ-прокурора Св. Синода—В. К. Саблера; изъ Тифлиса—отъ экзарха Иннокентія; изъ Ставрополя губерн.—отъ архіепископа Агаѳодора; изъ Калараша—отъ архіепископа Кишиневскаго Серафима; изъ Ессентукъ—отъ епископа Никона (нынѣ архіепископа, Члена Св. Синода); изъ Рязани—отъ епископа Димитрія; изъ Балты—отъ еп. Амвросія; изъ Тифлиса—отъ г. Архипова; изъ Новороссійска—отъ протоіеря Гофмана; изъ Гагръ—отъ г. Шульгина; изъ С.-Петербурга—отъ г. Рафаловича.

Въ телеграммахъ этихъ оплакивали о. Іерона, какъ «пастыря Церкви», «драгоценнаго совѣтника», «насадителя отечественной культуры», «великаго труженика», «настоящаго русскаго человѣка», «великаго старца», «дорогого отца», «подвижника», «всю жизнь, всѣ силы... отдавашаго на устроеніе святой обители», какъ «примѣръ трудолюбія», «великій столпъ монашества», «великаго ученика великихъ старцевъ», «выдающагося по уму и святости»... Его кончину считали «невознаградимою потерей не только для обители, но и для всѣхъ»..., для всего «православнаго міра», лишившагося тако-го «свѣтоноснаго земнаго ангела»... При этомъ нѣкоторыя

¹⁾ Ibidem.

лица посылали по три телеграммы, желая узнать о времени отпѣванія старца ¹⁾...

Прекрасныя строки посвящены о. Герону въ «*Церковныхъ Вѣдомостяхъ*» (1912 г., № 35: статья архіеп. Пикона, члена Св. Синода: «*Вѣрный послушникъ Матери Божіей*»; его же статья въ № 36: «*Кончина и погребеніе о. архимандрита Герона*»), въ «*Кавказскомъ Благовѣстникѣ*» (1912 г., № 11, статья: «*Громадная потеря для русскаго монашества*»; № 13, статья: «*Кончина великаго Кавказскаго старца*»), въ журн. «*Воскресенье*» (1912 г., № 189; статья Е. Поселянина: «*Два крестьянскихъ самородка*») и во многихъ другихъ повременныхъ изданіяхъ. Даже такія изданія, какъ газета «*Петербургскій Листокъ*», которая въ свое время (въ дни монашескаго съѣзда) пыталась ²⁾ всячески уколоть о. Герона (о немъ-де «*прошлой зимой писали*»,—читаемъ въ № 183-мъ «*Листка*» отъ 7 іюля 1909 г.,—«*что онъ устроилъ у себя въ обители... казематъ, гдѣ держалъ неугодившихъ ему монаховъ по 40—60 и даже 90 дней на хлѣбѣ и на водѣ, заставляя спать на голомъ полу*»...),—и тѣ по смерти старца отзывались о немъ съ похвалами необычайными (онъ-де былъ «*великій труженникъ*»: благодаря ему, «*монастырь сталъ культурнѣйшимъ уголкомъ всего Черноморскаго побережья*»; «*что сдѣлано при о. Геронѣ, это какая-то волшебная сказка*»; «*молитва и трудъ—вотъ вся жизнь о. Герона*»; онъ былъ «*удивительнымъ свѣтильникомъ вѣры, удивительно цѣльнымъ человѣкомъ*»; «*вѣра и непрерывный трудъ*» его «*въ буквальномъ смыслѣ слова сдвигали горы Кавказа*» и т. д.: см. за 1912 г. № 225 отъ 17-го августа; статья В. П.—ва «*Архимандритъ о. Геронъ*»). Это—во истину знаменательно и въ высшей степени красно-рѣчиво!.. ³⁾

¹⁾ Текстъ телеграммъ напечатаю при благопріятныхъ условіяхъ когда-либо специально.

²⁾ Насколько помнится, рукою разстриги-священника.

³⁾ Но, конечно, напрасно было бы искать свѣдѣній объ о. Геронѣ въ такихъ, напр., изданіяхъ, каково: «*Энциклопедическій Словаръ*» Брокгауза-Эфрона. Смотрѣлъ я здѣсь подъ словомъ „*Геронъ*“, подъ словомъ „*Гіеронъ*“, даже подъ словомъ „*Васильевъ*“,—но—увы!—тщетно, а въ „*сонмахъ*“, „*бергахъ*“ и пр. недостатка, конечно, не было. На то и *русская* Энциклопедія въ поученіе нашей публикѣ, выходящая нынѣ уже 2-мъ изданіемъ. О „*Новомъ Авоинѣ*“ дано лишь нѣсколько не всегда вѣрныхъ строкъ (41-й полут., стр. 304. СПБ. 1897 г.)..., меньше, чѣмъ тутъ же по сосѣдству (стр. 303—304) о никому ненужномъ „*Новрузѣ*“... Даже у г. Де-

Торжественно похоронили великаго старца. До самой могилы сопровождалъ его прахъ самъ преосвященный Сухумскій... Воздали почившему, словомъ, все, что только могли... Снова потекла въ обители обычная труженическая жизнь, подвижническая..., жизнь въ молитвѣ, постѣ.. Быстро протекли и 40 дней...

Въ сороковой день по кощинѣ о. Іерона (т. е., 22-го сентября 1912 г.) въ обители было совершено торжественное его поминовение ¹⁾. Наканунѣ была отслужена заупокойная всенощная (съ 7 часовъ веч. до полуночи), а 22-го числа заупокойная литургія. Литургію совершали въ древнемъ храмѣ св. Апостола Симона Кананита, около котораго, какъ и сказано, погребенъ о. Іеронъ (въ разстояніи 7—8 аршинъ отъ южной стѣны). Епископъ Андрей, въ это время обозрѣвавшій свою епархію, прислалъ вмѣсто себя въ качествѣ представителя—Сухумскаго Каѳедральнаго Протоіерея о. Георгія Голубцова. Въ совершеніи литургіи участвовали: о. архим. Иларіонъ, о. Голубцовъ и 5 іеромонаховъ, а въ панихидномъ служеніи, кромѣ того, еще 13 іеромонаховъ.

Предъ панихидой о. Протоіерей сказалъ слово. Въ немъ ораторъ, хорошо знавшій почившаго старца за время свыше 17-и лѣтъ, ярко охарактеризовалъ его не только какъ инока высокой и правдой жизни, но и какъ выдающагося человѣка вообще съ великой душой и необычайнымъ умомъ. Обративъ вниманіе слушателей своихъ на тѣ дивныя, грандіозныя, сложныя постройки и сооруженія монастырскія, какія возникли при о. Іеронѣ и вызываютъ удивленіе и восторгъ даже специалистовъ, о. Протоіерей выяснилъ, что всѣ они—дѣло ума покойнаго пастыря обители. Особо отмѣтилъ о. Протоіерей и пламенную любовь о. Іерона къ Старому Аѳону, воспитавшему иноческій его духъ,—къ великимъ Аѳонскимъ старцамъ—о. Іерониму и о. Макарію... Любилъ, бывало, рассказывать о Старомъ Аѳонѣ о. Іеронъ,—вспоминалъ ораторъ,—

нисова (см. его „Православные монастыри Россійской Имперіи“; Москва, 1908 г.) въ параграфѣ о „Ново-Аѳонскомъ“ монастырѣ есть рѣчь и о „пристанѣ“, и о „медицинѣ“, и о „скотномъ дворѣ“, но ни-единого слова объ основателѣ обители—о. Іеронѣ (стр. 367—369; хорошо, что здѣсь указана нѣкоторая литература о монастырѣ)..

¹⁾ Объ этомъ сообщаю на основаніи полученной мною собственноручной замѣтки о. *Георгія Ст. Голубцова*, прот. Сухумскаго Каѳедральнаго Собора.

говорить о великихъ Аѳонскихъ подвижникахъ. Воспоминанія объ Аѳонѣ—это была одна изъ самыхъ любимыхъ темъ о. Іерона. Разказы, бывало, рѣкой льются изъ устъ старца... Слушаешь его и видишь, чувствуешь неотразимо, какъ любилъ онъ своихъ старшихъ, воля которыхъ была для него священна, какъ воля Божія... Какъ крѣпко хранилъ онъ и проводилъ въ жизнь завѣты старцевъ,—какъ крѣпко навывкъ онъ смиренію и послушанію!.. Изъ послушанія онъ покинулъ свою «родную» святую Гору Аѳонскую, явился сюда—на Черноморское побережье, въ это дикое, безлюдное, отдаленное отовсюду мѣсто, гдѣ не было слышно не только ни одного русскаго слова, но и вообще человѣческаго голоса... Гдѣ нынѣ красуется величественная Ново-Аѳонская обитель, тамъ, въ моментъ прибытія съ Аѳона о. Іерона, росъ непроходимый дѣвственный лѣсъ и было обиталище лишь дикихъ звѣрей.. Умѣлъ повиноваться батюшка...,—потому-то онъ умѣлъ и столь хорошо повелѣвать и управлять другими. Ново-Аѳонская обитель, насчитывающая у себя до 600 человѣкъ братіи, вся—какъ одинъ человѣкъ—слушалась своего игумена безпрекословно. Безъ благословенія его насельники обители не могли ступить и шагу. Здѣсь всюду—желѣзная монастырская дисциплина, все живетъ по строгому аѳонскому уставу... И только строгимъ исполненіемъ послѣдняго, т. е., устава монастырскаго, и можно объяснить столь быстрое и, можно сказать, небывалое въ лѣтописяхъ русской Церкви возрастаніе Ново-Аѳонской обители, въ какихъ-нибудь 35 лѣтъ такъ расцвѣтшей, украсившейся..., заслужившей такое уваженіе отъ всѣхъ, кто хоть разъ въ ней побывалъ...,—удивительной въ лучшемъ смыслѣ слова... Всего этого батюшка о. Іеронъ достигъ не тѣмъ только, что онъ всегда былъ въ собственномъ смыслѣ настоятелемъ монастыря, а главнымъ образомъ другимъ средствомъ: тѣмъ, что самъ былъ *живою книгою* устава монастырскаго,—въ образѣ своей жизни онъ ни въ чемъ, ни въ одной іотѣ не отступалъ отъ этого устава. Настоятельствую въ такой благоустроенной обители, онъ жилъ, однако, очень скромно, какъ простой монахъ: ходилъ въ самой простенькой черной ряскѣ, и ее не считая своею собственною, а лишь монастырскою, трапезовалъ всегда вмѣстѣ съ братіей и никогда не измѣнялъ этому обыкновенію. Даже когда посѣщали обитель іерархи и приглашали его съ собою откусать, и тогда онъ сначала, бывало, потрапезуетъ съ братіей и лишь потомъ явится на званный обѣдъ,—впро-

чемъ, не для того, чтобы кушать, а—чтобы занимать дорогихъ гостей своими неистощимыми разказами о жизни великихъ старцевъ Аѳонскихъ... Каждый день, бывало, батюшка обойдетъ своими старческими ногами всѣ мѣста, гдѣ производились какія-либо работы..., и при этомъ уже ничто не ускользало отъ его зоркаго ока... И наградилъ же Господь старца за его преданность своему дѣлу, за его подвиги...: на старости лѣтъ онъ утѣшался сознаниемъ, что его дѣло процвѣтало, что обитель—созданіе его рукъ—прославилась на всю Русь православную, стала извѣстна далеко и широко и, при томъ, съ наилучшихъ своихъ сторонъ. И идутъ теперь сюда со всѣхъ концовъ нашей обширной родины православные русскіе люди, чтобъ отдохнуть здѣсь душой, забыться отъ своихъ тяжелыхъ трудовъ, помолиться въ обительскихъ храмахъ, гдѣ такъ уставно, такъ благолѣпно совершаются службы Божіи... Такъ говорилъ о. Голубцовъ... Въ концѣ своего слова онъ обратился къ братіи обители съ призывомъ крѣпко хранить, изъ любви къ почившему старцу, монастырскій уставъ и преданія Аѳонскихъ старцевъ, не отступать отъ нихъ ни въ чемъ, даже и въ мелочахъ, твердо помня, что только уставомъ своимъ и своими Аѳонскими порядками и крѣпка и сильна Ново-Аѳонская обитель, что только ими она можетъ держаться и впредь...

Панихида была отслужена въ храмѣ св. Ап. Симона, а около могилы о. Іерона—литія...

Былъ чудный солнечный день. Вся могила была усыпана живыми цвѣтами, принесенными сюда благочестивыми паломниками—духовными дѣтьми почившаго батюшки. Но вотъ сонмъ окружавшихъ дорогую могилу священнослужителей запѣлъ вмѣстѣ съ монастырскимъ хоромъ *«Вѣчную память»*... Получилось неизгладимое впечатлѣніе... Вѣрилось, хотѣлось вѣрить, что пока будетъ существовать Новый Аѳонъ,—пока будетъ существовать на св. Руси монашество...,—до тѣхъ поръ имя о. Іерона—этого столпа современнаго иночества—будетъ вѣчно вспоминаться, какъ имя великаго подвижника и чело-вѣка глубокаго ума. Вѣчная ему память!.. ¹⁾

Пишу эти строки въ полугодовой день по кончинѣ великаго старца... Случайное совпаденіе..., но мнѣ оно не кажется

¹⁾ Здѣсь оканчиваются дажныя, сообщенныя достопочтеннымъ о. Голубцовымъ.

таковымъ. Я какъ бы вижу предъ собою тѣнь знаменитаго Ново-Аѳонскаго дѣателя, память котораго—славную, достохвальную мнѣ привелось хоть немного почтить моими скромными страницами... Я выполнилъ долгъ, какой лежалъ на мнѣ по отношенію къ созидателю Кавказской обители..., — лежалъ за тѣ часы глубокаго и полнаго духовнаго удовлетворенія, которые я пережилъ не разъ, читая и слыша объ этомъ рѣдкомъ въ наши дни мужѣ... Хотѣлось бы подражать ему хотя бы отчасти,—хотя-бы лишь издали и робко идти по его пути...

Выросла Ново-Аѳонская обитель... на нашихъ, можно сказать, глазахъ. Выросли за это время на Руси святой и иныя обители... Пусть растутъ и другія, пусть еще и еще!.. А существующія да крѣпнуть и расцвѣтають..., сохраняя отеческія преданія, православную вѣру Христову,—защищая ее отъ навітовъ «вражескихъ», отъ слугъ діавола...,—зажигая искру Божию во всѣхъ, кто съ ними—этими обиталищами иноческими—входитъ въ соприкосновеніе!.. Пусть въ нихъ отдыхаютъ обремененныя житескою суетою и невзгодами мірскими души...,—пусть набираются въ нихъ силъ и энергіи для жизненной борьбы!..

О, какъ хотѣлось бы побывать на Новомъ Аѳонѣ и поклониться священной могилѣ, скрывающей прахъ великаго старца! Посмотрѣть на знаменитую обитель..., помолиться въ ея храмахъ!.. Но придется ли?!..

Профессоръ А. Бронзовъ.

Сущность религіи.

ВСЯ область жизненныхъ обнаруженій, которая обозначается общимъ терминомъ религіи, распадается на два, въ принципѣ, параллельно идущихъ и тѣсно связанныхъ другъ съ другомъ ряда фактовъ: въ одномъ ряду стоитъ религія или, лучше сказать, религіи, какъ учрежденіе, во второмъ.—религія, какъ личное субъективное переживаніе. Поэтому религію можно разсматривать и изучать съ двухъ различныхъ сторонъ или точекъ зрѣнія: внѣшней-объективной и внутренней—субъективной. Совокупность религіозныхъ вѣрованій и представленій, развиваемыхъ—въ болѣе высоко стоящихъ религіяхъ—въ цѣлыя теологическія системы, затѣмъ, религіозныя дѣйствія, обряды и церемоніи, закрѣпленные въ опредѣленныхъ формахъ культа, наконецъ, различнаго рода церковныя организаціи и, вообще, учрежденія и установленія религіозно-соціального порядка,—все это составляетъ внѣшнюю объективную сторону религіи. Внутренняя сторона религіи обнимаетъ собою рядъ психическихъ переживаній, глубоко-интимныхъ движеній души человѣческой, изъ которыхъ слагается религіозная настроенность и которыя обнаруживаются въ религіозныхъ дѣйствіяхъ. И та, и другая сторона имѣетъ свое весьма важное значеніе для религіи, необходима ей въ качествѣ существеннаго условія ея жизни и развитія ¹⁾, такъ что при рѣшеніи проблемы о сущности ре-

¹⁾ Этотъ вопросъ весьма обстоятельно выясненъ у проф. Siebeck'a въ его классическомъ—*Lehrbuch der Religionsphilosophie*, s. 263 usw., и у проф. Tiele въ его знаменитыхъ Джиффордскихъ лекціяхъ—*Einleitung in die Religionsphilosophie*, Bd. II, s. 150—152.

лиги прежде всего возникает вопрос: гдѣ, въ какой сторонѣ нужно искать эту сущность, во внѣшней, или во внутренней, въ вѣроученіи, въ догматахъ, въ церкви, или же въ настроеніи, въ сердцѣ?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ фактически зависитъ, главнымъ образомъ, отъ того, на какую сторону религіи обращается преимущественное вниманіе. Если, напр., хотятъ опредѣлить сущность христіанства въ его отличіи отъ буддизма, или сущность буддизма въ его отличіи отъ браманизма, то здѣсь, очевидно, на первый планъ выдвигается преимущественно внѣшняя объективная сторона. Если же имѣютъ въ виду религію, какъ фактъ психическій, какъ рядъ извѣстныхъ душевныхъ переживаній, то опредѣленіе сущности ея должно базироваться на внутренней сторонѣ. Такъ какъ каждая изъ сторонъ—и внѣшняя и внутренняя—имѣетъ, какъ замѣчено выше, свое весьма важное жизненное значеніе для религіи, то полное опредѣленіе ея сущности въ собственномъ строгомъ смыслѣ должно обнимать собою обѣ эти стороны.

Дать полное опредѣленіе религіи по ея существу не входитъ въ задачу этого очерка: мы совершенно оставляемъ внѣ нашего разсмотрѣнія объективную сторону религіи со всѣми ея формами, а беремъ религію только какъ фактъ психическій, какъ личное переживаніе, религіозность.

Вопросъ о сущности религіи—одна изъ труднѣйшихъ проблемъ философіи религіи. Объ этомъ говоритъ уже одинъ тотъ фактъ, что въ огромной богословско-философской литературѣ по этому вопросу царитъ чрезвычайное разнообразіе мнѣній, зачастую діаметрально противоположныхъ другъ другу ¹⁾. И это вполне понятно.

Психологія религіозной души отличается необычайной сложностью и многосторонностью переживаній, что краснорѣчивѣе всего иллюстрируетъ та масса «человѣческихъ документовъ», какая собрана въ извѣстной книгѣ Джемса («Многообразіе религіознаго опыта»).

Религіозныя переживанія многообразны не только по составу и содержанію входящихъ въ нихъ психическихъ элементовъ, но и по характеру, по тону ихъ, такъ что съ этой стороны, по мѣткому выраженію Джемса, «слово «религія»

¹⁾ См. напр. Runze.—Kathechismus der Religionsphilosophie, s. 113—117; Herzog'a, Real-Encyclopädie—Bd. XII.

слѣдуетъ разсматривать скорѣе какъ собирательное имя, чѣмъ какъ обозначеніе однороднаго цѣльнаго явленія»¹⁾. Съ другой стороны, религіозныя движенія души отличаются сильно выраженнымъ индивидуальнымъ характеромъ въ силу той тѣснѣйшей связи, какая существуетъ между религіей и личностью. Религія есть самая интимная сторона души человѣческой, ея *sacra sacramenta*, и потому по содержанію и характеру своихъ психическихъ элементовъ стоитъ въ ближайшей непосредственной связи съ характеромъ личности. Въ прямой зависимости отъ склада личности стоитъ то, какіе психическіе элементы религіозныхъ переживаній выдвигаются на передній планъ,—интеллектуальные, или волевые, моральные, или эстетическіе и т. д.; отъ этого зависитъ также и характеръ или тонъ ихъ,—пессимистическій, или оптимистическій, формальный, или мистическій и т. п.

Этимъ обусловливается тотъ фактъ, что и психическая сущность религіи не можетъ быть одной общей для всѣхъ, *in concreto* вполне тождественной во всѣхъ своихъ основныхъ свойствахъ. Для человѣка съ практическимъ складомъ характера сущность его религіи будетъ сводиться къ движеніямъ воли; для натуръ эстетическихъ религія будетъ воплощеніемъ красоты; религіозный человѣкъ съ сильно развитой способностью мышленія будетъ искать въ религіи отвѣта на теоретическіе запросы разума, стремящагося къ единству и законченности міровоззрѣнія. Сущность религіи для Тертуллиана съ его суровымъ ригоризмомъ будетъ совсѣмъ иной, чѣмъ для Франциска Ассизскаго съ его нѣжной, мечтательной, восторженно-поэтической душой,—иной для Канта съ его непреложными императивами нравственного закона, чѣмъ для Ренана съ его экзотической эстетикой и утонченнымъ чувствомъ красоты.

Даже въ жизни одного и того же человѣка религіозныя движенія души отличаются неодинаковымъ характеромъ. Въ жизни каждаго бывають такія мгновенія, когда въ немъ сильнѣе всего говорятъ мысль, или чувство, или воля. Это же самое явленіе замѣчается и въ области религіозныхъ переживаній. Когда псалмопѣвецъ выражалъ свой религіозный порывъ въ гимнѣ—«небеса повѣдаютъ славу Божію, твореніе же руку Его возвѣщаетъ твердь»,—то что въ этотъ моментъ силь-

¹⁾ Многообразіе религіознаго опыта; стр. 22.

нѣе всего говорило въ его восторженной душѣ? Мышленіе, которое показало ему необыкновенную цѣлесообразность и гармонию въ устройствѣ вселенной, съ одной стороны, и эстетическое чувство, возбужденное этимъ созерцаніемъ, съ другой. Когда онъ же, послѣ совершеннаго имъ преступленія, изливалъ свое покаянное настроеніе въ 50 пс., то въ основѣ его религиозныхъ переживаній въ этотъ моментъ лежало чувство, выразившееся въ сознаніи своей глубокой грѣхности и вины предъ Богомъ, въ жаднѣ загладить свой грѣхъ и вернуть къ себѣ милость Божию. Религиозныя переживанія Давида, гонимаго врагами, безсильнаго и оставленнаго всѣми, сводятся опять-таки къ чувству, но уже другого порядка,—чувству одиночества, страха и унынія, томленія по Богѣ, который, по-видимому, отступился отъ него: «Господи, Господи! Вскую оставилъ мя еси!». Во многихъ псалмахъ выражается твердая непреклонная рѣшимость исполнить до конца волю Божию, несмотря на всѣ препятствія.—Когда Паскаль стоялъ на мосту послѣ такъ счастливо окончившейся для него катастрофы, то въ его глубоко-религиозной душѣ говорило одно только чувство мистическаго ужаса предъ неисповѣдимою силою Промысла. Чувство необыкновенной полноты и радости жизни говорило въ душѣ Толстого послѣ его извѣстнаго обращенія въ лѣсу. Высокій полетъ религиозной мысли царитъ въ религиозныхъ переживаніяхъ великаго апостола языковъ, когда его озаренная свыше мысль проникаетъ въ планъ Божественнаго домостроительства и въ благоговѣиіи преклоняется предъ «бездною богатства и премудрости и вѣдѣнія Божія» (Рим. XI. 33).

Подобныя примѣры можно было бы безъ конца разнообразить даже на основаніи собственнаго религиознаго опыта. Во всѣхъ этихъ случаяхъ сущность религіи, или точнѣе, религиозныхъ переживаній, какъ видимъ, психологически сводится попеременно то къ мышленію, то къ волѣ, то къ чувству.

Этотъ необыкновенно сложный и подвижной характеръ религиозныхъ переживаній, исключаящій возможность свести ихъ къ какому-либо одному простому элементарному психическому акту, съ одной стороны, и крайне интимная связь ихъ съ жизнью и свойствами личности, съ другой,—и обуславливаютъ собою ту односторонность и субъективизмъ, какой наблюдается въ исторіи религиозно-философской мысли при попыткахъ опредѣлить сущность религіи.

Эту сущность одни видятъ въ запросахъ разума, другіе—

въ волевыхъ импульсахъ, третьи—въ эмоциональной сторонѣ духа, четвертые—въ мистическихъ истинкахъ души и т. д. Всѣ эти опредѣленія—правильны, поскольку каждое изъ нихъ отмѣчаетъ ту или иную сторону въ многообразномъ религіозномъ процессѣ; но они неправильны, поскольку претендуютъ на исчерпывающее опредѣленіе сущности этого процесса ¹⁾).

Для примѣра остановимся на опредѣленіи сущности религіи, принадлежащемъ Джону Кэрдю, одному изъ виднѣйшихъ изслѣдователей въ области философіи религіи нашихъ дней,—опредѣленіи, которое является типичнымъ образчикомъ опредѣленій подобнаго рода.

Джонъ Кэрдъ по своимъ философскимъ воззрѣніямъ примакаетъ къ традиціямъ старой гегелевской школы, и уже по одному этому можно заранѣе сказать, къ чему, по его опредѣленію, сводится сущность религіи. «Основа религіи, разсуждаетъ Caird, лежитъ въ собственномъ существѣ природы человѣка, какъ природы мыслящаго самосознательнаго существа. Мы суть мыслящія и разумныя существа только черезъ способность возвышаться надъ нашей индивидуальностью, надъ областью чувства и ощущенія и вступать въ общеніе съ общимъ и объективнымъ. Сознющее «я» есть то, что пребываетъ постояннымъ во всѣхъ частныхъ мѣняющихся опытахъ и въ своемъ отношеніи къ внѣшнимъ объектамъ сознаетъ не только себя самага и міръ противостоящихъ ему объектовъ, но носить въ себѣ также способность трансцендировать это противорѣчіе и мыслить высшее, оба эти элемента охватывающее единство. Какъ мыслящее существо, я могу дѣлать предметомъ своего мышленія также свое мыслящее «я», какъ и внѣшній міръ. Въ мышленіи т. о. устраняется острое противорѣчіе между «я» и «не я»; мы поднимаемся надъ своей незначущей индивидуальностью, надъ тѣсными границами и вступаемъ въ область всеобщаго и безконечнаго. Мы чувствуемъ, какъ индивидуумы, но мы мыслимъ, какъ участники въ универсальной жизни разума. Мышленіе, какъ дѣятельность общаго, которое даетъ человѣку способность самоотри-

¹⁾ Критическій разборъ существующихъ опредѣленій сущности религіи можно найти у Runze,—*Kathechismus der Religionsphilosophie*, s. 117—189; Pfeidterer'a,—*Religionsphilosophie*, s. 268—289; 312—322; I. Caird'a, *Einleitung in die Religionsphilosophie*, s. 113—137; Tiele, *Einleitung in die Religionsphilosophie*, Bd. II, ss. 154—160; 172—190 и у др.

цація и самопреданности безконечному объекту, есть то, на чемъ покоится религія» 1).

«Всеобщій объектъ, поясняетъ далѣе Кэрдъ, можетъ быть повимаемъ только черезъ такой органъ, который самъ всеобщъ; Богъ и божественныя вещи могутъ дѣйствовать на наше чувство, возбуждать въ насъ эмоціи, пробуждать желанія и стремленія, господствовать надъ нашей практической дѣятельностью, но падъ всѣмъ и во всемъ этомъ должна быть въ личности дѣятельность такого органа, который возвышаетъ насъ надъ нами самими и можетъ ставить насъ въ отношеніе къ вѣчнымъ и нечувственнымъ вещамъ, и этотъ органъ есть мышленіе 2).

Односторонность подобнаго опредѣленія сама собой бросается въ глаза. Конечно, мышленіе принимаетъ дѣятельное участіе въ религіозномъ процессѣ уже въ силу того, что религія коренится въ самомъ существѣ природы человѣка, къ основнымъ существеннымъ свойствамъ котораго принадлежитъ также и способность мышленія. Но полагать въ основу религіи мышленіе можетъ только поклонникъ трансцендентальнаго идеализма. Религія съ этой точки зрѣнія есть просто метафизическая теорія, устраняющая противоположность субъекта и объекта, «я» и «не—я» и объединяющая ихъ въ сознаніи абсолютнаго бытія. Если-бы религія вызывалась только теоретическими запросами мышленія, то она сводилась-бы къ простому теоретическому же констатированію бытія абсолютнаго начала, къ одному только богосознанію, т. е. другими словами, ея фактически не было-бы, ибо религія есть не только богосознаніе, но и богообщеніе. Для того-же, чтобы стремиться къ богообщенію, необходимо не только сознать бытіе Бога, мыслить Его реально существующимъ, но и *чувствовать* потребность слиться съ нимъ и хотѣть реализовать это сліяніе, удовлетворить эту потребность. Правда, богосознаніе можетъ вызывать въ насъ извѣстныя эмоціи, пробуждать соотвѣтствующія желанія и стремленія, господствовать надъ нашей практической дѣятельностью, какъ оговаривается и Кэрдъ, но оно можетъ вѣдь и не вызывать подобныхъ душевныхъ движеній, или вызывать такія, какія совершенно противоположны всякой религіи. Если представить себѣ чело-

1) Einleitung in die Religionsphilosophie, s. 187.

2) Ibidem. 128—129.

вѣка съ демоническимъ складомъ психики, то онъ, конечно, будетъ обладать сознаниемъ бытія абсолютнаго начала, и сознание это можетъ быть особенно изощреннымъ, но религіознымъ такого человѣка назвать нельзя (Ср. Іак. II, 19).

Однимъ изъ основныхъ принциповъ современной психологіи является ученіе о такъ называемомъ психическомъ спектрѣ. Въ противоположность старому традиціонному дѣленію душевныхъ способностей на умъ, сердце и волю, современные психологи констатировали, что въ каждомъ психическомъ переживаніи участвуетъ вся единая, цѣльная, недѣлимая психическая личность—душа со всѣми своими способностями. Ни одно изъ душевныхъ состояній, взятое *in concreto*, не можетъ быть подведено полностью подъ одну только какую-либо рубрику традиціоннаго дѣленія душевныхъ способностей. Въ каждомъ душевномъ состояніи болѣе глубокой внимательный анализъ можетъ открыть присутствіе различныхъ по характеру психическихъ элементовъ: въ немъ непременно будутъ элементы и мышленія, и воли, и чувства. Одно переживаніе т. о. отличается отъ другого только большей или меньшей сложностью, а также характеромъ соотношенія входящихъ въ него психическихъ элементовъ, изъ которыхъ одни, болѣе сильные, выдвигаются на передній планъ сознанія и овладѣваютъ вниманіемъ субъекта, другіе-же, менѣе сильные, располагаясь на периферіи яснаго сознанія, или-же въ подсознательной области, слабо или даже совсѣмъ не замѣчаются имъ. Такимъ образомъ, простыхъ односложныхъ душевныхъ актовъ или состояній, разсматриваемыхъ во всей полнотѣ и глубинѣ ихъ конкретнаго содержанія, въ дѣйствительности не существуетъ; они могутъ быть только мыслимы въ искусственномъ отвлеченіи. Отсюда ясно, что, съ точки зрѣнія научной психологіи, религіозныя переживанія, какъ и всякія иныя движенія души человѣческой, съ необходимостью запечатлѣныя характеромъ большей или меньшей сложности, нельзя свести всецѣло на одну какую-либо психическую способность и въ ней усмотрѣть искомую сущность религіи.

Религію нужно объяснять изъ цѣльнаго существа человѣка, какъ утверждаютъ это авторитетные современные исследователи религіи. «Религію, разсуждаетъ проф. Pfeleiderer, нельзя ограничить ни одной стороною человѣческаго духа: она не состоитъ ни въ знаніи, будетъ-ли то мышленіе или представленіе, ни въ чувствѣ, ни въ волѣ. Все это религія обни-

маеть въ себѣ, но не переходитъ въ нихъ, не отождествляется ни съ одной изъ указанныхъ сторонъ духа. Всѣ эти три стороны и формы духа принимаютъ извѣстное участіе во всѣхъ религіозныхъ актахъ и состояніяхъ въ силу того, что религія есть дѣло цѣлаго нераздѣльнаго единого духа, жизни его, къ которой принадлежитъ каждая изъ указанныхъ сторонъ. Поэтому изъ этихъ актовъ или сторонъ душевной дѣятельности нельзя извлечь фактическаго опредѣленія религіи по ея существу» ¹⁾).

Нельзя также отдавать преимущества одной какой-либо способности за счетъ другой въ религіозномъ процессѣ, усвоить напр. чувству болѣе важное значеніе, чѣмъ мышленію, и наоборотъ. Каждая изъ способностей имѣетъ въ религіи свое необходимое жизненное значеніе и, слѣдовательно, относится къ существу ея: религія безъ мышленія будетъ слѣпымъ инстинктомъ; религія безъ чувства будетъ фарисействомъ и лицемеріемъ, или просто бездушнѣйшей метафизической теоріей; религія безъ воли будетъ пассивнымъ отображеніемъ, психической рефлексіей совершающихся въ душѣ религіозныхъ процессовъ.

Нѣкоторые изслѣдователи пытались объяснить сущность религіи изъ особеннаго религіознаго органа, который думали найти то въ совѣсти, то въ чувствѣ и вкусѣ безконечнаго, то въ предчувствіи сверхчувственнаго и т. п. «Подобныя объясненія, замѣчаетъ по этому поводу Pfeleiderer, страдаютъ прежде всего тѣмъ основнымъ методическимъ недостаткомъ, что они объясняемое сводятъ на нѣчто еще менѣе ясное, одну неясность хотятъ разсѣять подобною же другой. Совѣсть не есть какой-либо особенный органъ, но это есть функція духа и при томъ не специфически религіозная, а нравственная; хотя она и покоится на религіи, но не покрываетъ ея. Чувство и вкусъ безконечнаго есть пустое выраженіе для религіознаго расположенія человѣка; оставаться при немъ значить ничего не объяснить; да при этомъ еще возникаетъ рядъ вопросовъ: откуда происходитъ это расположеніе, какъ оно коренится въ существѣ человѣка, подъ какими мотивами оно развивается, въ какихъ формахъ оно дѣйствуетъ и т. п. Да и вообще-то съ предположеніемъ особаго органа для религіи послѣдняя была-бы чужда и виѣшне противопоставлена всей остальной

¹⁾ Religionsphilosophie, s. 255.

нѣльной жизни духа, и фактически центральное и универсальное значеніе религіи для жизни человѣка при ея изолированіи въ особый органъ было-бы трудно понять» ¹⁾).

Въ результатѣ, возникаетъ вопросъ, возможно-ли вообще найти конкретное или, какъ выражается Pfleiderer, фактическое опредѣленіе религіи по ея психической сущности? На основаніи вышеуказанныхъ свойствъ религіозныхъ переживаній намъ думается, что на этотъ вопросъ нужно отвѣтить отрицательно: конкретно-фактическаго опредѣленія психической сущности религіи, которое было-бы приложимо ко всѣмъ безъ исключенія религіознымъ переживаніямъ, дать невозможно; всякое такое опредѣленіе было-бы даже логически неправомочнымъ, потому что нельзя неизмѣнную сущность отождествлять съ измѣнчивыми проявленіями ея. Тѣ или иныя изъ существующихъ конкретныхъ опредѣленій приложимы или только къ одной сторонѣ религіознаго процесса, или же только къ тѣмъ или другимъ отдѣльнымъ религіознымъ актамъ.

Въ послѣднемъ случаѣ обращаетъ на себя вниманіе опредѣленіе проф. Tiele, который сущность религіи видитъ въ благочестіи и, частнѣе, въ молитвѣ ²⁾). Tiele даетъ тонкій анализъ благочестиваго настроенія, которое включаетъ въ себя наличность всѣхъ необходимыхъ для религіи психическихъ элементовъ съ приматомъ чувства. Но не говоря уже о томъ, что этотъ приматъ не во всѣхъ религіозныхъ состояніяхъ имѣется въ наличности, опредѣленіе Tiele страдаетъ тѣмъ существеннымъ недостаткомъ, что оно имѣетъ ограниченный объемъ приложенія. Самъ Tiele признаетъ, что благочестіе полнѣе и рѣзче всего выражается въ молитвѣ ³⁾). Ясно, что въ другихъ религіозныхъ не молитвенныхъ актахъ оно хотя и присутствуетъ необходимо, но можетъ и не выдвигаться на передній планъ. Съ другой стороны благочестіе есть, въ сущности, общій характеръ, общій, такъ сказать, фонъ отношеній человѣческой души къ Богу: всякое религіозное переживаніе непременно сопровождается чувствомъ благочестія, подобно тому, какъ всякая картина имѣетъ фонъ; но сказать, что сущность религіи есть благочестіе, равносильно опредѣленію, что сущность картины есть ея фонъ.

¹⁾ Op. cit. s. 256—257.

²⁾ Einleitung in die Religionsphilosophie, Bd. II, s. 160.

³⁾ Ibidem, s. 162.

Когда хотятъ свести къ одному какому-либо принципу множество самыхъ разнообразныхъ явленій, то обыкновенно прибѣгаютъ къ способу формальнаго опредѣленія. Такъ поступилъ напр. Кантъ въ своемъ опредѣленіи сущности нравственнаго закона; такимъ-же формальнымъ характеромъ отличается основное правило евангельской морали: «какъ вы хотите, чтобы люди поступали съ вами, такъ и вы дѣлайте имъ».

Такая формула полностью охватываетъ всѣ самыя разнообразныя моральныя дѣйствія въ сферѣ долгаго. Намъ думается, что также и опредѣленіе психической сущности религіи можетъ быть только формальнымъ, исключаящимъ все конкретное; чѣмъ шире и болѣе обще будетъ такое опредѣленіе, тѣмъ ближе оно будетъ къ своей задачѣ,—охватить и выразить въ одной сжатой формулѣ психическую сущность всѣхъ возможныхъ религіозныхъ переживаній. Мы и попытаемся теперь найти такую формулу.

При всемъ разнообразіи сужденій о сущности религіи, можно считать почти общепризнаннымъ утверженіе, что религію, если должно понимать ее, какъ существенно и первоначально свойственное человѣку жизненное обнаруженіе, нужно объяснять изъ цѣльнаго существа человѣка ¹⁾. Это значитъ, что въ самой основѣ человѣческаго существа должна быть заложена религіозная потребность, которая, соотвѣтственно съ индивидуальными особенностями личности, проявляется то преимущественно въ формѣ мышленія, то въ формѣ воли, то въ формѣ чувства. Такая потребность есть движущій стимулъ всѣхъ религіозныхъ переживаній, а въ такомъ случаѣ она должна быть присуща всякому религіозному акту, въ какой-бы формѣ онъ ни выражался, въ качествѣ его общей основы или сущности. Вскрыть и опредѣлить эту потребность значитъ опредѣлить сущность религіи.

Задача изслѣдователя въ данномъ случаѣ сводится къ тому, чтобы указать въ человѣческой психикѣ тѣ ея стороны или способности, на какихъ вообще базируется существованіе въ людяхъ религіи и какія потому съ необходимостью выражаются во всякихъ религіозныхъ формахъ. Вѣдь, чтобы понять сущность какого-либо явленія, для этого нужно не только изучить и опредѣлить всѣ свойства этого явленія, но указать

¹⁾ Pfeiderer, op. cit. s. 256.

также и условія его происхожденія. Это же самое имѣть значеніе и по отношенію къ религіи. Чтобы понять ея внутреннюю сущность, необходимо указать ея психическій корень, вскрыть и освѣтить тѣ глубины духа, гдѣ зарождается, откуда растеть и питается это вѣчное чудо міровой исторіи—религія. Фактически это такъ и дѣлается всегда. Всякій изслѣдователь религіи опредѣляетъ ея сущность въ зависимости отъ своего взгляда на внутреннія условія и причины ея происхожденія: если причину происхожденія религіи хотять усмотрѣть въ теоретическихъ запросахъ мышленія, или въ потребностяхъ нравственныхъ, или въ эстетическихъ стремленіяхъ, то соотвѣтственно съ этимъ и сущность ея со стороны психической полагають то въ мышленіи, то въ волѣ, то въ чувствѣ. Точно такого же метода будемъ придерживаться и мы, т. е. изслѣдовать сущность религіи въ связи съ вопросомъ о внутреннихъ субъективныхъ условіяхъ ея происхожденія. Такимъ образомъ задача опредѣленія психической сущности религіи совпадаетъ съ другой не менѣе сложной задачей выясненія психическихъ условій или причинъ происхожденія религіи, какъ таковой, и сводится къ психологическому анализу религіознаго сознанія въ его внутреннихъ первоисточникахъ или первоосновахъ.

Важнѣйшимъ результатомъ изслѣдованій религіи, какія въ наше время ведутся со все возрастающимъ интересомъ и интенсивностью, является твердое констатированіе того факта, что религія не есть нѣчто случайное, иллюзорное и временное, но—необходимо присущая человѣку потребность его существа, коренящаяся въ свойствахъ самой его природы. «Корень религіи, по утверженію Pfeiderer'a, нужно искать въ особой психической структурѣ человѣка, свойственной только ему одному, какъ таковому» ¹⁾ Въ чемъ же состоитъ эта особенность психической структуры человѣка, составляющая базисъ его религіозности? Анализъ человѣческаго самосознанія и долженъ теперь дать намъ отвѣтъ на этотъ вопросъ.

Духовное существо человѣка состоитъ въ различающихъ актахъ его сознанія. Въ то время, какъ животное сознаніе пребываетъ въ темной спутанности элементовъ, въ которой его собственное бытіе и бытіе внѣшняго міра неясно и неразличимо проникають другъ друга, специфически человѣче-

¹⁾ Op. cit. S. 324.

ское сознание возвышается надъ этимъ черезъ опредѣленное различіе своего «я» отъ всего другого—«не-я», выступаетъ такимъ образомъ въ противоположеніи самосознанія и міросознанія. Сознаніе этой противоположности не исчерпывается одной лишь только сферой теоретическаго знанія, но имѣетъ и практическую сторону, черезъ которую оно для самочувствія человѣка получаетъ кардинальное значеніе. Если мы возьмемъ наше самосознаніе въ его чистомъ видѣ *an und für sich* съ отдѣленіемъ всего того, что принадлежитъ къ міросознанію, то останется, какъ чистое его зерно, наша волящая самобытность, наше стремленіе къ нестѣсняемому ничѣмъ бытію, къ свободной жизненной дѣятельности, короче — наше сознание свободы. Наоборотъ, наше міросознаніе, взятое также *an sich* съ отвлеченіемъ всего того, что привносится въ него черезъ наши дѣйствія, не содержитъ ничего другого, кромѣ даннаго независимо отъ нашего «я» бытія, которое противостоитъ нашей собственной свободѣ, какъ сдерживающая ее граница, короче, какъ сознание необходимости. Эта специфически-человѣческая противоположность само- и міросознанія имѣетъ свою острую практическую вершину въ томъ противорѣчій, въ какомъ находится человѣкъ между сознаніемъ свободы, стремленіемъ своего «я» безусловно поставить себя самого въ качествѣ самоцѣли, а все другое сдѣлать средствомъ для себя, и сознаніемъ необходимости, съ которою міръ противостоитъ нашему «я» и теченіе котораго *für sich* совершается холодно и спокойно, не считаясь съ желаніями, стремленіями, волненіями* человѣческаго «я» и даже не зная о немъ ¹⁾.

Такимъ образомъ въ самой основѣ человѣческой личности заложена роковая двойственность началъ свободы и необходимости, загадочное совмѣщеніе идеальной безусловности и реальной ограниченности. Выражая это основное и наиболѣе характерное свойство человѣческаго существа въ отвлеченной формулѣ, мы можемъ сказать, что въ немъ, въ его природѣ и сознанія дана непонятная для мысли координація противоположныхъ началъ, — идеальнаго, содержаніемъ котораго является то, что по идеѣ должно быть, но чего реально нѣтъ, и реальнаго, содержаніемъ котораго является то, чего не должно быть, но что реально существуетъ. По идеѣ человѣкъ

¹⁾ Ср. у Pfeiderer'a, *op. cit.* S. 256--257.

сознаетъ себя абсолютно свободнымъ, какъ совершенно самостоятельную причину и цѣль всѣхъ своихъ дѣйствій, реально же подлежитъ закону причинной необходимости, поскольку видитъ себя включеннымъ въ цѣпь механическихъ причинъ и дѣйствій въ качествѣ простой вещи физическаго міра; идеально его мышленіе не знаетъ границъ; реально же оно заключено въ узкія рамки чувственныхъ воспріятій; идеально его воля стремится къ добру, хочетъ только его.—реально же она подчиняется власти зла; идеально его чувство жаждетъ абсолютной красоты и гармоніи, реально же оно встрѣчаетъ безобразіе и дисгармонію; идеально челоѡкъъ сознаетъ себя безсмертнымъ,—реально же подлежитъ закону тлѣнія и смерти и т. д. Однимъ словомъ, какъ сжато, но точно формулируетъ эту загадку, какую представляетъ изъ себя существо челоѡкъъ, проф. Несмѣловъ, «природа челоѡческой личности по отношенію къ реальнымъ условіямъ ея существованія оказывается идеальной» ¹⁾).

Въ идеальной сторонѣ челоѡческой природы заложено начало, которое можетъ быть названо потенціальной безконечностью, ибо идеальное начало сознается абсолютно свободнымъ отъ всякихъ ограниченій конечнаго и условнаго. Между этими двумя началами въ челоѡкѣ — идеальнымъ безусловнымъ и реальнымъ ограниченнымъ — неизбеженъ конфликтъ, поскольку челоѡкъъ стремится къ реализаціи потенцій своей идеальной природы, къ примиренію этихъ началъ въ жизненномъ единствѣ, къ сліянію идеальнаго съ реальнымъ, или лучше сказать, къ возвышенію реальнаго на степень совершенства идеальнаго.

Этотъ конфликтъ, являющійся генетически первымъ и психически основнымъ моментомъ религіознаго сознанія, налагаетъ глубокую неизгладимую печать на всю челоѡческую психику, сообщая субъекту ея характеръ вѣчной неудовлетворенности эмпирическимъ даннымъ и побуждая его вѣчно же стремиться впередъ. Челоѡкъъ, измѣряя свои дѣйствія по тому масштабу абсолютнаго совершенства, который заложенъ въ его идеальной природѣ, вѣчно чувствуетъ неудовлетворенность реальнымъ, которое далеко отъ совершенства и полноты идеальнаго, неполноту своей эмпирической личности, поскольку послѣдняя не совпадаетъ съ личностью идеальной. Челоѡкъъ

¹⁾ Несмѣловъ „Наука о челоѡкѣ“. Т. I, стр. 265.

сознаетъ, что въ реальныхъ условіяхъ своего существованія въ качествѣ эмпирической личности, онъ не—то, чѣмъ онъ долженъ и можетъ быть по идеальной сторонѣ своей природы. Сознавая условность и ограниченность своей эмпирической личности, онъ стремится выйти изъ узкихъ рамокъ этой ограниченности, расширить свою индивидуальную жизнь черезъ приобщеніе ея къ жизни болѣе широкой, *восполнить* свою эмпирическую личность путемъ реального сліянія ея съ абсолютнымъ началомъ бытія, образъ котораго идеально данъ въ духовной природѣ человѣка. Эта потребность восполненія личности и есть та потребность, которая лежитъ въ основѣ религіи и, слѣдовательно, составляетъ ея сущность.

Разберемъ въ этомъ подробнѣе.

По глубокомысленному замѣчанію Caird'a, «чтобы быть нами самими, мы должны быть болѣе, чѣмъ мы сами» ¹⁾. И дѣйствительно, въ психикѣ человѣка глубоко и изначально заложена потребность выйти изъ узкихъ рамокъ своей ограниченной индивидуальности и слиться съ жизнью болѣе широкой и общей, чѣмъ его собственная, какъ индивидуума, чтобы на этой основѣ осуществить, сдѣлать реальнымъ то, что въ его природѣ заложено, какъ способность, или идеальная возможность. Человѣкъ, предоставленный самому себѣ, заключенный въ рамки своей собственной индивидуальности, чувствуетъ себя одинокимъ и бессильнымъ, неспособнымъ къ развитію скрытыхъ въ немъ силъ. Эти силы и способности могутъ быть выявлены лишь при помощи тѣхъ средствъ, какія человѣкъ заимствуетъ изъ внѣ его находящейся жизни, воспринимая въ себя и ассимилируя изъ нея то, что соответствуетъ потребностямъ и стремленіямъ его природы. Это значитъ, что фактически человѣкъ во внѣ его лежащихъ объектахъ находитъ себя же самого, свою личность, но уже болѣе сильную, болѣе развитую и полную, чѣмъ та же личность на предшествующей этому стадіи ея существованія.

Исторія культуры можетъ дать богатѣйшій матеріалъ для иллюстраціи этого положенія, поскольку вся культура въ своей сущности есть фактическое осуществленіе потребности человѣка расширить рамки своей индивидуальной ограниченности, восполнить свою эмпирическую личность путемъ нахождения себя въ природѣ и существахъ себѣ подобныхъ. Возьмемъ от-

¹⁾ J. Caird, Einleitng in die Religionsphilosophie. S. 98.

пошеніе челоѣка къ природѣ. Считается общепризнаннымъ, что воззрѣніе челоѣка на природу и его отношеніе къ ней на низшей степени культуры отличаются ярко-выраженнымъ антропоморфическимъ характеромъ. Челоѣкъ, инстинктивно стремясь расширить какъ можно больше кругъ *своей* жизни, объективируетъ себя самого вовнѣ и внѣшнюю природу разсматриваетъ по аналогіи съ собой, какъ осуществленіе той-же самой жизни, какая есть въ немъ, только въ болѣе широкихъ размѣрахъ. Именно здѣсь нужно искать глубочайшій внутренній источникъ первобытнаго анимизма.

Въ сущности, тотъ-же антропоморфизмъ, только болѣе утонченный, удерживается и на болѣе высшихъ ступеняхъ культуры—при научномъ познаніи природы. Проф. Caird въ своемъ уже не разъ цитированномъ нами «введеніи въ философію религіи» высказалъ по этому поводу много глубокихъ и оригинальныхъ мыслей. «Что наука находитъ въ природѣ, разсуждаетъ онъ, такъ это нѣчто не чуждое духу, но то, что по существу разумно и для духа есть открытіе его собственнаго скрытаго богатства. Это есть не голое откровеніе міра для наблюдающаго духа, но-само—откровеніе наблюдающаго духа. Мы видимъ не только игру природы, но и самихъ себя въ ней. То единство, которое мы называемъ законами природы и черезъ которое отдѣльные объекты въ ней связываются въ стройную систему, не есть нѣчто чуждое нашему духу,—это суть объекты мысли, отношенія, исполненныя разума, открытія духа, которыми онъ обладаетъ, какъ сокровищами своего богатства»¹⁾).

Если мы отъ царства природы обратимся къ царству духа, то здѣсь мысль находитъ еще менѣе чуждаго элемента, который ограничивалъ-бы ея свободу или стѣснялъ-бы ея движеніе. Напротивъ, если мы самихъ себя находимъ въ природѣ, то наши соціальныя отношенія являются еще болѣе глубокимъ откровеніемъ насъ самихъ, средствомъ для выявленія скрытаго богатства нашего собственнаго духовнаго существа. Цѣлое богатство нравственныхъ идей, содержащихся въ нашемъ отношеніи къ семьѣ, обществу, государству, было-бы совершенно заключено въ себѣ и не достигло-бы до сознанія, если-бы мы были изолированы въ своей собственной индивидуальности.—Во всемъ этомъ духъ выступаетъ изъ узкихъ ра-

¹⁾ op. cit. s. 97—98.

мокъ своей ограниченной индивидуальности и созерцаетъ предъ собою возможность жизни иной болѣе широкой, чѣмъ наша собственная и которая однако есть наша собственная.

Съ этой точки зрѣнія, то, что мы называемъ жизнью, есть въ дѣйствительности находеніе нашей собственной жизни въ жизни другого, потеря нашего индивидуальнаго «я» для пріобрѣтенія болѣе широкаго «я». Поскольку наша симпатія охватываетъ большій кругъ жизни, семьи, націи, расы, поскольку мы шагъ за шагомъ расширяемъ объемъ нашей духовной жизни, постольку дальше и дальше отступаетъ конечность нашего индивидуальнаго «я» и мы все болѣе и болѣе приближаемся къ безграничной и универсальной жизни ¹⁾).

Но въ условіяхъ эмпирической жизни этотъ процессъ никогда не можетъ быть полнымъ и законченнымъ. Человѣческая личность по идеальной своей сторонѣ безгранична въ своихъ стремленіяхъ и не можетъ удовлетвориться вполне никакимъ достигнутымъ состояніемъ, не выходящимъ изъ рамокъ конечнаго. Потенціально абсолютный духъ стремится къ абсолютной полнотѣ бытія и можетъ найти такую полноту только въ реальномъ общеніи съ такимъ началомъ, которое обладаетъ фактической абсолютностью. Такое начало человѣкъ находитъ въ религіи—въ вѣрѣ въ бытіе абсолютной личности—Бога. И пока человѣкъ не нашелъ такого начала, онъ, какъ бы ни была полна и богата его эмпирическая жизнь, никогда не будетъ въ совершенствѣ удовлетворенъ ею. Наоборотъ, такіе именно люди особенно ясно сознаютъ пустоту жизни самой по себѣ, поскольку она беспильна одними своими средствами дать абсолютное удовлетвореніе идеальнымъ стремленіямъ человѣка, и глубже чувствуютъ свое одиночество. Человѣкъ по идеальной сторонѣ своей сущности одинокъ въ эмпирическихъ условіяхъ жизни, и чѣмъ дальше развивается и совершенствуется эта жизнь, а вмѣстѣ съ нею и личность, тѣмъ глубже чувствуетъ человѣкъ свое одиночество и безсиліе въ этомъ мірѣ не-истинно сущаго. Недаромъ современная европейская литература въ лицѣ своихъ лучшихъ представителей съ такимъ вниманіемъ и чуткостью останавливается на проблемѣ одиночества души. «Въ концѣ концовъ вѣдь всѣ мы такъ беспомощны!», вырывается горькое признаніе у Джемса; «лучшіе и мудрѣйшіе изъ насъ могутъ быть поставлены на

¹⁾ Ср. Caird'a *ibidem*, s. 98.

одну доску съ помѣшанными и преступниками, и смерть подкашиваетъ самыхъ могучихъ. Всякій разъ, какъ мы чувствуемъ это, насъ охватываетъ сознание такой тщеты нашего волевого устремленія, что все наше нравственное ученіе представляется намъ лишь негоднымъ пластыремъ для неизлѣчимой раны, а вся наша добродѣтель кажется намъ жалкой подмѣной того совершеннаго бытія, которое мы хотѣли-бы видѣть,—но увы! тщетно—основаніемъ нашего земного существованія... Въ такіе моменты, заканчиваетъ знаменитый психологъ свою пессимистическую тираду, нашей избавительницей является религія; въ свои руки принимаетъ она нашу судьбу» ¹⁾). Человѣкъ по идеальной сторонѣ своего существа—гражданинъ другого, потусторонняго міра и потому инстинктивно тянется за предѣлы міра здѣшняго, въ тѣсныхъ границахъ котораго тоскуетъ и мятется его душа, неудержимо стремится отсюда въ идеальный міръ абсолютнаго бытія, въ жизненномъ сліяніи съ которымъ онъ достигаетъ фактическаго осуществленія требованій своей идеальной природы и тѣмъ устраняетъ эмпирическую ограниченность своей личности.

Такимъ образомъ психическій внутренній корень религіи лежитъ въ глубочайшей потребности человѣка *восполнить* свою эмпирическую личность путемъ фактическаго осуществленія стремленій своей идеальной природы. Отсюда и психическую сущность религіи можно опредѣлить какъ *реальное восполненіе личности въ общеніи съ абсолютнымъ началомъ*.

Это опредѣленіе не имѣетъ въ виду тѣхъ или иныхъ религіозныхъ переживаній въ ихъ конкретно-психическомъ видѣ, но беретъ эти переживанія, какъ таковыя, и вскрываетъ ихъ общую внутреннюю сущность. Поэтому оно приложимо ко всякимъ религіознымъ актамъ и переживаніямъ, включая ихъ въ свою формулу. Въ самомъ дѣлѣ, проявляются-ли религіозныя переживанія въ формѣ интеллектуальныхъ движеній, или волевыхъ импульсовъ, или-же разнообразныхъ эмоцій и т. п., это зависитъ, какъ сказано было выше, отъ индивидуальнаго склада, характера данной личности и говорить лишь только о томъ, въ какомъ направленіи движется ея развитіе; но въ основѣ всѣхъ этихъ переживаній неизмѣнно всегда и вездѣ лежитъ одна и та же сущность—стремленіе къ восполненію личности, конкретно выражаемое въ такихъ психическихъ формахъ, ко-

¹⁾ Многообразіе религіознаго опыта; стр. 41.

торыя наиболѣе соотвѣтствуютъ индивидуальному характеру и потребностямъ личности.

Изъ даннаго здѣсь опредѣленія сущности религіи самъ собою слѣдуетъ выводъ, по которому религія есть нѣчто всеобъемлющее, проникающее своимъ дыханіемъ всю жизнь человѣка во всѣхъ ея проявленіяхъ. Если религія есть восполненіе личности, то, слѣдовательно, все то, что выводитъ человѣка за границы его изолированной индивидуальности, въ большей или меньшей степени восполняетъ его личность, есть явленіе религіознаго порядка, факторъ, служащій интересамъ религіи, периферія религіозности. А такъ какъ и наука, и искусство, и социальная жизнь и вся вообще культура обусловлены потребностью восполненія личности и удовлетворяютъ этой потребности, хотя только лишь въ болѣе или менѣе ограниченной степени, то на нихъ лежитъ печать религіи ¹⁾. Вся жизнь человѣка есть религія.

Съ этой точки зрѣнія, отличіе религіозныхъ переживаній, въ собственномъ смыслѣ этого слова, отъ прочихъ жизненныхъ обнаруженій состоитъ главнымъ образомъ въ томъ, что въ одной только религіи дается совершенное восполненіе въ общеніи съ абсолютнымъ началомъ; прочія-же жизненные обнаруженія могутъ давать лишь частичное восполненіе и не въ одинаковой степени.

Среди послѣднихъ наибольшее въ условіяхъ эмпирической жизни восполненіе достигается въ чувствѣ любви людей другъ къ другу, мужа къ женѣ, дѣтей къ родителямъ, человѣка къ человѣку и къ человѣчеству и т. д. Въ чувствѣ любви субъектъ любви чрезвычайно широко раздвигаетъ рамки своей индивидуальной ограниченности, воспринимая въ себя жизнь объекта своей любви и сливаясь съ нимъ до совершеннаго забвенія себя, до готовности положить душу свою «за други своя».

Поэтому любовь болѣе всѣхъ иныхъ эмоцій и движеній души проникнута религіозной стихіей, откуда становится философски понятнымъ, почему возвышеннѣйшая изъ религій—христіанство такъ настойчиво заповѣдуетъ любовь, полагая ее въ основу всей евангельской морали.

Н. М. Малаховъ.

¹⁾ Отсюда понятно, что служеніе наукъ, искусству, всякая вообще дѣятельность, которая отвѣчаетъ потребностямъ человѣка и даетъ ему нравственное удовлетвореніе, всякое движеніе его души, запечатлѣнное характеромъ чистаго порыва и возвышающее человѣка надъ будничными интересами дня, все это таитъ въ себѣ элементы религіозности. Ср. Рим. 14, 6; 1 Кор. 10, 31.

Пастырское богословіе и „пастырская аскетика“.

(Къ вопросу о научномъ построеніи системы православнаго Пастырскаго богословія).

ВОПРОСЪ о значеніи «пастырской аскетики» въ системѣ Пастырскаго богословія, совпадая въ своемъ содержаніи съ тѣмъ, что соотвѣтствуетъ обозначенію «предметъ науки», относится къ разряду тѣхъ пропедевтическихъ проблемъ, которыя хотя и неизбѣжны для всякой науки, но имѣютъ далеко не одинаковый научный интересъ и значеніе въ приложеніи къ различнымъ дисциплинамъ. Въ то время какъ въ построеніи однѣхъ онѣ имѣютъ такъ сказать основоположительное значеніе, являясь какъ бы первымъ пробнымъ камнемъ и обуславливая такимъ или инымъ своимъ рѣшеніемъ не только такой или иной видъ и форму строяемой дисциплины, но и ея прочность, въ приложеніи къ другимъ оказываются почти совершенно излишними и во всякомъ случаѣ лишенными самостоятельнаго научнаго значенія, а слѣдовательно и достаточнаго основанія для того, чтобы служить предметомъ особливаго разсужденія.

Причина такого различія заключается въ особенностяхъ историческаго существованія и развитія отдѣльныхъ дисциплинъ и современнаго ихъ состоянія, какъ опредѣленной ступени въ этомъ развитіи. Въ то время, какъ однѣ дисциплины въ своемъ историческомъ развитіи находились въ столь благопріятныхъ условіяхъ, что къ настоящему времени принадлежащія имъ области отграничены весьма ясно, а подлежащія ихъ изслѣдованію предметы совершенно опредѣленны, поступательное шествіе впередъ другихъ совершалось въ такихъ условіяхъ и такимъ образомъ, что къ настоящему времени

вопросъ о точнѣйшемъ опредѣленіи сферы подлежащихъ ихъ изслѣдованію вопросовъ оказывается не только умѣстнымъ, но и положительно необходимымъ для цѣлей дѣйствительно плодотворной разработки ихъ въ дальнѣйшемъ.

Пастырское богословіе, къ сожалѣнію, должно быть причислено къ разряду этихъ послѣднихъ.

По весьма многимъ причинамъ современное положеніе этой науки таково, что опредѣленіе ея мѣста среди другихъ наукъ путемъ твердаго установленія особаго предмета ея изслѣдованія, т. е. отграниченія того матеріала, надъ которымъ она должна оперировать, составляетъ основную ея задачу даже въ настоящее время, такъ какъ и людьми вполне компетентными въ данной области до самаго послѣдняго времени высказывалась мысль, что, какъ это ни странно, мы не имѣемъ еще яснаго представленія о задачахъ Пастырскаго богословія, не смотря на то, что пасторалистическая литература существуетъ издавна.

Даже обычное въ приложеніи къ другимъ наукамъ и оправдываемое на первый взглядъ и въ приложеніи къ Пастырскому богословію положеніе, что общія указанія на матеріалъ и содержаніе науки даются уже въ самомъ названіи ея, въ дѣйствительности оказывается почти непримѣнимымъ къ нашей дисциплинѣ, потому что констатируемое согласіе пасторалистической литературы всѣхъ исповѣданій въ признаніи того, что Пастырское богословіе должно дать *теорію пастырства*, ничего существеннаго не привноситъ въ дѣло опредѣленія содержанія *православнаго Пастырскаго богословія*, ибо, во-первыхъ, опредѣленіе—«теорія пастырства»—не дѣлаетъ предмета нашей науки яснымъ и опредѣленнымъ, поскольку самый этотъ терминъ есть отнюдь не ясное отграниченіе сферы спеціальнаго изслѣдованія Пастырскаго богословія, а лишь голая схема, вполне годная для заполнения совершенно различнымъ содержаніемъ въ зависимости отъ того, что берется въ качествѣ исходнаго пункта и конечной цѣли построенія. Во-вторыхъ, указанное согласіе пасторалистической литературы всѣхъ исповѣданій въ такомъ именно, а не иномъ пониманіи содержанія Пастырскаго богословія отнюдь не является доказательствомъ правильности этого пониманія, поскольку несомнѣнный фактъ наличности конфессіональныхъ различій, особенно рельефно выдѣляющихся въ пониманіи первоосновъ пастырства и сущности этой дѣятельности въ отдѣльныхъ исповѣданіяхъ, во-первыхъ, побуждаетъ ожидать и въ области

Пастырскаго богословія не согласія, а различія, и во вторыхъ, заставляетъ признать, что *православное* Пастырское богословіе должно идти въ своемъ развитіи своею особою дорогою, вполнѣ самостоятельно.

Три основныя положенія должны быть указаны въ качествѣ необходимыхъ предпосылокъ для рѣшенія нашего вопроса, положенія, которыя, вытекая изъ историческаго хода развитія нашей дисциплины и ея современнаго состоянія, образуютъ собою *desiderata* въ построеніи ея: во-первыхъ, Пастырское богословіе должно быть *наукой*, во-вторыхъ,—наукой *практически* для дѣла пастырства *полезной*, и въ-третьихъ—наукой *православной*. Такую постановку Пастырскаго богословія, когда оно будетъ вполнѣ удовлетворять этимъ тремъ требованіямъ, мы должны признать если не идеальною, то во всякомъ случаѣ совершенно правильною.

Первое изъ этихъ требованій источникомъ своимъ имѣетъ такую постановку Пастырскаго богословія въ прошломъ и настоящемъ, когда давалась почва для обвиненія его въ томъ, что Пастырское богословіе—вовсе не наука, такъ какъ оно беретъ извѣстныя положенія изъ разныхъ наукъ не только богословскихъ, напр. догматическаго и нравственнаго богословія, но и философскихъ, напр. психологіи и педагогики, подгоняетъ ихъ подъ посторологическую точку зрѣнія, примѣнительно къ частнымъ видамъ пастырской дѣятельности, и этимъ все дѣло ограничивается, такъ что въ лучшемъ случаѣ оно представляетъ собою искусство, а не науку.

Такія обвиненія предъявлялись Пастырскому богословію до самаго послѣдняго времени какъ у насъ въ Россіи, такъ и на Западѣ, откуда можно вывести то заключеніе, что конфессиональныя особенности не исключили возможности общаго дефекта въ построеніи системы нашей науки. Общность же дефекта естественно обусловила собою и общность въ стремленіи устранивъ его до невозможности предъявленія указаннаго обвиненія. Конечно, реализація этого стремленія могла совершаться и дѣйствительно совершалась различно въ отдѣльныхъ исповѣданіяхъ, такъ что мы имѣемъ предъ собою довольно различную постановку нашей науки въ православіи, католичествѣ и протестантствѣ.

Пастырское богословіе у католиковъ уже ко второй половинѣ XIX в. отлилось въ вполнѣ опредѣленную форму, которая, найдя себѣ полнѣйшее оправданіе въ основныхъ догма-

тическихъ устояхъ католичества, получила необычайную прочность, оставаясь неизмѣнною и до настоящаго времени. Исходя изъ догматическаго ученія о Церкви и священствѣ, которое (ученіе) по своимъ конфессіональнымъ особенностямъ является чрезвычайно характернымъ въ данномъ отношеніи, и имѣя въ виду соотвѣтствіе существу и цѣли опять-таки своеобразно понимаемаго пастырскаго служенія, Пастырское богословіе у католиковъ превратилось въ *prudentia pastoralis*, въ систему правилъ и принциповъ священническаго служенія, еще точнѣе—въ руководство, имѣющее своею послѣднею цѣлью указаніе наилучшихъ способовъ выполненія этого служенія и предостереженіе пастырей, особенно начинающихъ, относительно ошибокъ въ отправленія ихъ служенія. Пастырская должность, говорится въ «*Pastoraltheologie*» Шиха ¹⁾, должна быть выполняема по опредѣленнымъ положительнымъ правиламъ, которыхъ никто а priori отъ себя изобрѣсти не можетъ; по слову св. Григорія Великаго, *ars est artium regimen animarum*; слѣдовательно, заключаетъ Шихъ, пастырство есть прежде всего искусство и, какъ такое, требуетъ весьма тщательнаго предварительнаго приготовленія, изученія и многого упражненія, и хотя это искусство никто не выучиваетъ, но учить можетъ и долженъ всякій. Отсюда Пастырское богословіе у католиковъ есть прежде всего *руководство*, полезное въ практикѣ священнослуженія.

Эту послѣднюю черту особенно рельефно отгѣняетъ Бенгеръ ²⁾. Для того, чтобы пастырю быть на верху своего положенія, говоритъ онъ, и быть способнымъ къ этому, необходимо *руководство*, т. е. теоретическія правила, образцы для подражанія и т. д. Таковымъ и должно быть Пастырское богословіе. Приобрѣтеніе знанія ради самаго знанія, стремленіе образовать научную систему Пастырскаго богословія безъ ображенія, будетъ ли она полезна для практики пастырскаго служенія или нѣтъ, стремленіе научные интересы сравнять съ реальными пользами для Церкви, все это, говоритъ Бенгеръ, опасно и неосновательно. Научные интересы въ области Пастырскаго богословія, должны слѣдовать непременно за практическими и служить послѣднимъ, и Пастырское богословіе въ этомъ смыслѣ должно быть названо «*ancilla practicae*». Всѣ

¹⁾ Schüch. *Pastoraltheologie*, Innsbruck 1899, 4 Aufl., S. 4 ff.

²⁾ Benger. *Pastoraltheologie*, Regensburg 1890, B. I, S. 2 ff.

т. н. «научныя» конструкціи Пастырскаго богословія, не являющіяся по своему существу руководствами, Бенгеръ считаетъ стоящими на ложномъ пути.

Научная задача Пастырскаго богословія въ католической конценціи можетъ быть обозначена такъ: оно *должно дать правила* къ достойному прохожденію священническаго служенія, и именно: 1) полно собрать ихъ, 2) упорядочить и систематизировать и 3) изъяснить, т. е. а) раскрыть точный ихъ смыслъ и в) доказать, т. е. показать ихъ происхожденіе, развитіе, современную практическую примѣнимость, согласіе съ идеей, цѣлью и природою Церкви, и т. д. ¹⁾.

Понятное дѣло, Пастырское богословіе въ этомъ видѣ оказывается въ ближайшемъ соприкосновеніи со многими историческими и систематическими богословскими дисциплинами—Церковнымъ Правомъ, Догматикой, Нравственнымъ богословіемъ и т. д., особенно съ послѣднимъ ²⁾.

Однако отсюда не слѣдуетъ, что католики не считаютъ Пастырское богословіе самостоятельной наукой. Тотъ же Бенгеръ, вслѣдъ за приведеннымъ взглядомъ на задачу Пастырскаго богословія, доказываетъ и то положеніе, что послѣднее есть именно наука, вполне самостоятельная, потому что оно а) не является лишь моралью духовенства и, слѣдовательно не составляетъ лишь части Нравственнаго богословія, хотя и при-

¹⁾ Benger, op. cit. B. I, S. 3.

²⁾ Взаимное отношеніе Пастырскаго и Нравственнаго богословія Шихъ (Pastortheologie, S. 3) опредѣляетъ такъ: Нравственное богословіе показываетъ, что долженъ дѣлать всякій человекъ, чтобы исполнить волю Божию и достигнуть своего истиннаго назначенія. Пастырское же богословіе имѣетъ своею задачею показать, какія обязанности лежатъ на душепопечителѣ и какъ должно ихъ выполнять, чтобы всѣ люди достигли своего вѣчнаго назначенія. Въ то время, какъ Нравственное богословіе обнимаетъ всѣ поступки, всякое дѣйствованіе въ христіанской жизни и трактуетъ о ихъ нравственной цѣнности въ отношеніи къ истинному назначенію всѣхъ людей вообще, Пастырское богословіе ограничиваетъ себя область душепопечительныхъ дѣйствованій и именно въ ближайшемъ отношеніи ихъ къ особымъ цѣлямъ обязанности душепопеченія.

Слѣдовательно, образъ жизни и мыслей духовенства, если разсматривать его какъ обнаруженіе нравственности самой по себѣ, относится къ области нравственнаго богословія; если же его разсматривать съ точки зрѣнія значенія для пасомыхъ, т. е. если смотрѣть на него уже или какъ на *пасеніе примѣромъ* (exemplum pascege) или какъ на предпосылку для добраго и плодотворнаго пастырскаго служенія, то это будетъ относиться уже и къ Пастырскому богословію.

мыкаетъ къ нему тѣснѣйшимъ образомъ ¹⁾); b) по своему построению отличается отъ церковныхъ канонѡвъ, законѡвъ и распоряженій, предлагающихъ пастырскія правила въ догматической формѣ ²⁾); c) оно есть не просто справочная книжка для начинающихъ пастырей, не практическая пастырская энциклопедія ³⁾). а научное руководство, т. е. научная по формѣ, основанная на Откровеніи, богословская дисциплина, возводящая практику къ общимъ принципамъ и связывающая эти послѣдніе опредѣленными (исходными и цѣловыми) точками зрѣнія въ одно органическое цѣлое ⁴⁾).

Конечно, если это и только это считать достаточнымъ признакомъ самостоятельности науки, то Пастырское богословіе и въ такомъ пониманіи будетъ наукой. Но такое пониманіе односторонне, и указанная черта отнюдь не гарантируетъ опредѣленности и самостоятельности Пастырскаго богословія среди другихъ богословскихъ наукъ, особенно тѣхъ, которыя изучаютъ отдѣльные виды пастырской дѣятельности — гомилетики и литургики, потому что, соприкасаясь со всѣми сторонами дѣятельности священника — проповѣдью, богослуженіемъ, учительствомъ, — оно расплывается на необъятномъ пространствѣ всѣхъ тѣхъ наукъ, которыя изучаютъ эти дѣятельности. Черезъ это предметъ науки, наличность самостоятельности котораго и является собственно главнымъ признакомъ послѣдней, дѣлается неуловимымъ, а самая система — крайне неопредѣленную въ смыслѣ положенія среди смежныхъ съ нею богословскихъ дисциплинъ.

Такимъ образомъ, Пастырское богословіе въ этомъ видѣ является наукой лишь по внѣшней формѣ, но не по существу, и удовлетворительно такая постановка его можетъ считаться развѣ лишь съ католической точки зрѣнія на сущность и задачи пастырства, какъ служенія, направленаго исключительно къ поддержанію пасомыхъ въ церковномъ общеніи чрезъ выполненіе внѣшнихъ предписаній, гдѣ пастырская психологія отодвигается на задній планъ, и во всякомъ случаѣ уступаетъ мѣсто опредѣленной внѣшней регулѣ.

Въ протестантствѣ католическое пониманіе предиката научности признается не выдерживающимъ критики и потому у нихъ наука о пастырствѣ, имѣя существенно иную постановку,

¹⁾ Benger, S.S. 6 и 7 ep. Schüch, S.S. 3 --4.

²⁾ Benger, S. 4.

³⁾ Benger, S. 18.

⁴⁾ Benger, S. 4.

не страдать тѣми недостатками, которые неизбѣжны въ католичествѣ. У протестантовъ пастырство изучается въ особой наукѣ, которая подъ разными названіями (напр. — ученіе о пастырствѣ, пастырская теорія, пименика) входитъ, какъ часть, въ такъ называемое Практическое богословіе. Среди церковныхъ дѣятельностей, подлежащихъ изученію Практическаго богословія, пастырству въ тѣсномъ смыслѣ слова соответствуетъ такъ называемое въ евангелической церкви «душепопеченіе» (Seelsorge). Отсюда, католическому и православному Пастырскому богословію въ протестантской наукѣ соответствуетъ «теорія душепопеченія». Правда, отношеніе послѣдней къ другимъ наукамъ Практическаго богословія различными учеными понимается и опредѣляется далеко не одинаково, а проф. Кремеръ такъ и рѣшительно противъ ограниченія содержанія Пастырскаго богословія однимъ только ученіемъ о душепопеченіи и, понимая нашу науку, какъ ученіе о существѣ и задачахъ духовнаго служенія вообще ¹⁾, считаетъ возможнымъ ея существованіе и внѣ состава Практическаго богословія ²⁾. Однако наличность этихъ различій не устраняетъ факта полнаго согласія въ томъ, что спеціально къ Пастырскому богословію относится совокупность пастырскихъ попеченій внѣ культа и катехезы. По мнѣнію Краусса, которое можетъ быть принимаемо въ данномъ отношеніи за вѣрное выраженіе протестантскаго пониманія, Пастырское богословіе или Пастырская теорія, какъ онъ называетъ его, хотя и должно отвѣчать извѣстнымъ практическимъ пѣлямъ, потому что *temporibus et locorum ratio habenda sit*, однако не должно быть лишь руководствомъ къ такъ называемой пастырской мудрости. Пастырское богословіе должно показывать пастырю, гдѣ и въ какихъ границахъ пѣлесообразна пастырская мудрость, но не должно превращаться въ указаніе способовъ проявленія такой мудрости ³⁾. Пастырское богословіе должно содѣйствовать душепопечителю въ его дѣятельности, *исходя изъ принциповъ*. Такимъ образомъ, оно есть прежде всего *теорія*, именно—теорія искусства правильно проходить пастырскую должность. Оно имѣетъ въ виду научное установленіе того, что въ пастырствѣ должно быть признано въ ка-

¹⁾ Cremer. Pastoraltheologie, Stuttgart 1904, S. 1.

²⁾ Ibid. Vorrede.

³⁾ Krauss. Lehrbuch d. Prakt. Theologie, Freiburg 1890, B. II, S. 223.

чествѣ максимъ. Но, трактуя объ имѣющихъ такой характеръ положеніяхъ, оно имѣетъ въ виду не философское ихъ значеніе, а практическую примѣнимость къ жизни ¹⁾, такъ что въ концѣ-концовъ Пастырское богословіе имѣетъ въ виду помочь пастырю направить на вѣрный путь наличную религіозную жизнь, предостеречь отъ пѣкоторыхъ ошибокъ, помочь начинающему дѣло пастырства ориентироваться въ разныхъ задачахъ предстоящей работы, научить обращаться съ полезными въ дѣлѣ средствами и т. д. ²⁾.

Справедливость требуетъ признать, что протестантская конструкція Пастырскаго богословія имѣетъ свои достоинства не только сравнительно съ католической, но и безотносительно. Прежде всего, здѣсь для нашей дисциплины дана строго отграниченная отъ смежныхъ наукъ область — душепопеченіе, т. е. обезпеченъ *raison d'être* ея, какъ особой науки. Затѣмъ, будучи, какъ собственно теорія, чужда всякой казуистики ³⁾, въ широкомъ смыслѣ такъ поставленное Пастырское богословіе не исключаетъ самыхъ специальныхъ трактатовъ по отдѣльнымъ вопросамъ пастырства, что и видимъ въ современной протестантской пасторалистической литературѣ.

Но нужно имѣть въ виду, что эти достоинства протестантской пастырской теоріи покупаются цѣною конфессіональных особенностей протестантской догматики съ ея отрицаніемъ власти іерархіи и пастырства, какъ особаго благодатнаго служенія, обладающаго особымъ авторитетомъ и іерархическими преимуществами, съ ея идеей всесвященства.

Обращаясь, далѣе, къ изображенію состоянія Пастырскаго богословія въ нашемъ отечествѣ, мы должны констатировать чрезвычайно малую его разработанность, граничащую почти съ полною невозможностью указать тѣ этапы или поворотные пункты, чрезъ которые проходила наша наука въ своемъ поступательномъ шествіи впередъ и которые свидѣтельствовали бы объ этомъ шествіи. Очень скудная пасторалистическая литература вплоть до журнальныхъ статей можетъ быть указана вся наперечеть.

Такое печальное состояніе нашей науки объясняется весьма многими причинами, самая отдаленная изъ которыхъ должны быть отнесены въ область особенностей нашего историческаго развитія вообще и условій духовнаго просвѣщенія въ частно-

¹⁾ Ibid. S. 224.

²⁾ Ibid. S. 219—220.

³⁾ Krauss, B. II, S. 223.

сти, ближайшія же и непосредственныя заключаются въ той неустойчивости и измѣнчивости, какими характеризуется положеніе нашей науки въ высшей духовной школѣ, и прежде всего въ лишеніи того, что является однимъ изъ главныхъ условій успѣшнаго развитія всякой науки—*самостоятельнаго* значенія ¹⁾, обстоятельствъ, обусловившемъ собою то печальное явленіе, что потребовалась почти половина минувшаго столѣтія для того, чтобы у насъ явилась первая научная система по этому предмету.

Въ теченіе же всей первой половины XIX в. наше Пастырское богословіе не имѣло своей особой, такъ сказать, фizioноміи сравнительно съ католичествомъ и протестантствомъ и примыкало то ко второму, то къ первому, что явствуетъ: первое—изъ преобладающаго въ этотъ періодъ значенія системы Теофилакта Горскаго, являющейся, какъ извѣстно, не только подражаніемъ, но и прямо позаимствованіемъ изъ протестантской системы Буддея «*Institutiones theologiae digmaticae et moralis*», а второе—изъ того почетнаго положенія, какимъ пользовалась здѣсь система Гивтшица, типичное католическое руководство съ обычнымъ тамъ подробнымъ исчисленіемъ всевозможныхъ случаевъ пастырской практики.

Что же касается пользовавшейся въ то время вполне заслуженнымъ уваженіемъ и авторитетомъ по истинѣ классической въ своемъ родѣ «*Книги о должностяхъ пресвитеровъ приходскихъ*», то она дѣйствительно составляетъ отрадное явленіе въ печальномъ начальномъ періодѣ исторіи нашей науки. Но она, будучи по своему содержанію лишь сборникомъ правилъ, наставленій и разсужденій, полезныхъ въ жизни и дѣятельности приходскаго священника во всѣхъ главныхъ ея проявленіяхъ, не можетъ быть названа научной пасторологической системой въ собственномъ смыслѣ. Да и авторы ея ²⁾

¹⁾ По уставу Академій 1808 года Пастырское богословіе вначалѣ было присоединено къ Нравственному богословію и составляло, такимъ образомъ, одинъ изъ отдѣловъ его, а въ послѣдующее время ставилось въ связь то съ догматикой, то съ литургией, то даже съ обличительнымъ богословіемъ. По уставу 1869 года преподаваніе Пастырскаго богословія соединялось съ гомилетикой, а по уставу 1884 г.—съ педагогикой; наконецъ, по дѣйствующему уставу Академій съ нимъ соединяется преподаваніе гомилетики. Такимъ образомъ, положеніе Пастырскаго богословія, какъ учебнаго предмета въ духовной школѣ, особенно вначалѣ, было далеко не почетное.

²⁾ Архіеи. Георгій Конисскій и Пареній Сопковскій.

отнюдь не задавались цѣлью создать такую систему, а преслѣдовали при составленіи узко-ограниченную цѣль—дать лишь «руководство священнослужителямъ, которые *въ наукахъ не упражнялись*».

Словомъ, въ теченіе всей первой половины XIX в. наше Пастырское богословіе стояло на той ступени своего развитія, на которой находимъ мы его на западѣ, преимущественно у католиковъ, въ концѣ XVIII в., когда эта наука понималась въ смыслѣ сборника основанныхъ на разумѣ, опытѣ, отчасти святоотеческихъ творенійхъ и т. д. увѣщаній, наставленій и практически пригодныхъ рецептовъ для совершеннѣйшаго въ извѣстномъ отношеніи прохожденія пастырскаго служенія и, въ частности, для восполненія недостатка практическихъ знацій и навыка у молодыхъ священнослужителей ¹⁾.

Не далеко подвинулось вперёдъ наше Пастырское богословіе и съ появленіемъ въ половинѣ XIX в. первыхъ опытовъ уже научной систематики въ видѣ трудовъ архим. Антонія (Амфитеатрова) ²⁾ и Кирилла (Наумова) ³⁾, потому что первый изъ нихъ, стоя на точкѣ зрѣнія «Книги о должностяхъ пресвитеровъ приходскихъ», т. е. понимая задачу Пастырскаго богословія въ смыслѣ созданія полезнаго въ практикѣ священническаго служенія руководства, не успѣлъ еще провести твердую границу и вокругъ этого матеріала, какъ единственно ему лишь специально принадлежащаго, и вторгается въ чужія области, напр. нравственнаго богословія и церковнаго права, привнося въ свой составъ лишній матеріалъ. а во второмъ лишь еще ящѣе представленъ тотъ типъ Пастырскаго богословія, какъ науки, когда оно является лишь систематическимъ изложеніемъ требованій и наставленій, необходимыхъ для пастыря при вступленіи и прохожденіи своего служенія въ качествѣ священнослужителя, учителя и духовнаго руководителя пасомыхъ, или тѣмъ, что можно назвать сословной этикой.

Такимъ образомъ, даже ко второй половинѣ XIX в. со-

¹⁾ При этомъ весь такой матеріалъ обычно раздѣлялся на многочисленные отдѣлы и подотдѣлы, такъ что, какъ говоритъ Бенгеръ, „римскія и арабскія цифры, греческій и латинскій алфавиты оказывались недостаточными для обозначенія послѣднихъ“ (Benger, Pastoraltheologie, B. I, S. 18).

²⁾ Архим. Антоній. Пастырское богословіе. Кіевъ. 1851.

³⁾ Архим. Кириллъ. Пастырское богословіе. Спб. 1853.

стояніе нашего Пастырскаго богословія было таково, что два изъ указанныхъ нами основныхъ положеній сохранили по отношенію къ нему во всей силѣ свой дезидеративный характеръ.

Только уже къ концу этого столѣтія наша наука получила болѣе удовлетворительную постановку въ трудахъ покойнаго профессора Кіевской Духовной Академіи В. Θ. Пѣвницкаго¹⁾.

Пастырское богословіе у Пѣвницкаго имѣеть въ виду главнымъ образомъ т. н. душепопечительную дѣятельность священника—съ одной стороны, и т. н. діаконическое служеніе—съ другой²⁾. Въ силу этого оно здѣсь ограничивается въ своемъ содержаніи, съ одной стороны, трактаціей о нравственно-воспитательной дѣятельности, какъ такой, которая одна только и дѣлаеть священника отцомъ—пастыремъ своей приходской общины, а съ другой—разсужденіемъ о случаяхъ общественной дѣятельности пастыря, напр. въ видѣ устройства разнаго рода союзовъ, направленныхъ къ борьбѣ со зломъ въ томъ или иномъ видѣ, и т. п., и лишь въ видѣ вводныхъ и предварительныхъ отдѣловъ включаетъ въ себя трактаты о пастырскомъ служеніи вообще и о приготовленіи къ нему.

Несомнѣнно, Пастырское богословіе въ трудахъ Пѣвницкаго значительно подвинулось впередъ въ своемъ православно-научномъ развитіи, съ одной стороны утративъ изъ своего содержанія то, что являлось лишь излишнимъ балластомъ въ видѣ позаимствованій изъ другихъ наукъ въ прежнихъ системахъ, съ другой—получивъ видъ цѣльной, законченной системы, которая, въ-третьихъ, отъ начала до конца проникнута строго православнымъ духомъ, и наконецъ,—получивъ полноту непосредственно практическаго значенія.

Однако, то обстоятельство, что включеніе въ систему Пастырскаго богословія діаконическаго служенія священника

¹⁾ 1. Священникъ. Приготовленіе къ священству и жизнь священника. Кіевъ. 1885. 2. Служеніе священника въ качествѣ духовнаго руководителя прихожанъ. Кіевъ. 1891. 3. Священство. Основные пункты въ ученіи о пастырскомъ служеніи. Кіевъ. 1892.

²⁾ Діаконическое служеніе, какъ извѣстно, у протестантовъ составляетъ предметъ особой науки Практическаго богословія—діаконики, стоящей на ряду съ катехетикой, гомилетикой, литургикой, пастырской теоріей и кибернетики, имѣя своимъ предметомъ общественную дѣятельность пастыря. (См. напр. Otto Zückler. Handbuch der theologischen Wissenschaften in encyclopädischer Darstellung, B. IV, SS. 450—529.)

сдѣлано съ такой настойчивостью и въ такихъ размѣрахъ, что въ этомъ отношеніи были оставлены далеко позади даже англійскіе пасторалисты, стоявшіе именно на этой точкѣ зрѣнія, составило собою слабую сторону такой конструкціи. Во-первыхъ, діаконическое служеніе священника, съ его по преимуществу общественнымъ характеромъ, имѣеть третье-степенное значеніе въ истинно-пастырскомъ служеніи и потому ему съ трудомъ можетъ быть отведено особое мѣсто въ Пастырскомъ богословіи. Во-вторыхъ, благодаря этому, остаются въ тѣни такіе отдѣлы, которые по своему значенію не заслуживаютъ этого, о чемъ рѣчь будетъ нѣсколько далѣе, и въ-третьихъ, въ такомъ видѣ Пастырское богословіе легко можетъ, съ одной стороны, превратиться просто въ собраніе разнаго рода совѣтовъ и указаній или въ руководство къ т. п. пастырской мудрости, неудовлетворительность котораго можно наблюдать на примѣрѣ католической концепціи, а съ другой—получить тотъ строго дидактическій характеръ, съ которымъ является протестантская пастырская теорія и который не вполне гармонируетъ со строго православнымъ пониманіемъ сущности пастырскаго служенія.

Такимъ образомъ, и здѣсь наше Пастырское богословіе лишь приблизилось къ удовлетворенію трехъ основныхъ требованій, но не успѣло выполнить ихъ въ совершенствѣ.

Но конецъ того же XIX столѣтія далъ намъ и еще одну попытку реализаціи общаго стремленія къ научному построенію Пастырскаго богословія, попытку совершенно особаго рода. Рѣчь идетъ о трудахъ профессора СПб. Духовной Академіи прот. С. А. Соллертинскаго ¹⁾, направленныхъ къ *библейскому* построенію нашей науки, когда въ качествѣ основного и первичнаго содержанія и единственнаго основанія ея берется пастырство Христа Спасителя, когда Пастырское богословіе составляетъ себѣ цѣлью прежде всего опереться на Священное Писаніе, изучить и понять его пастырски, но не съ узко-утилитарной цѣлью представленія въ пастырствѣ Христа Спасителя примѣра для подражанія, а экзегетически, толковательно. Въ этомъ случаѣ, говоритъ профессоръ, Пастырское богословіе изъ области прикладнаго знанія, исключительно въ которой оно вращалось и вращается, переходитъ въ теоретиче-

¹⁾ Соллертинскій С. А. Пастырство Христа Спасителя. Часть основоположительная. СПб. 1889.

скую, становясь теоретическимъ ученіемъ о новозавѣтномъ пастырствѣ, чуждымъ узко-утилитарныхъ цѣлей помоганія въ пастырской практикѣ, и будетъ дѣйствительно наукой, имѣющей несомнѣнное право на самостоятельное мѣсто въ ряду прочихъ богословскихъ наукъ.

Конечно, такая конструкція нашей науки имѣетъ свои несомнѣнныя положительныя стороны, такъ-какъ, во-первыхъ, пастырство Христа Спасителя и библейскихъ и другихъ историческихъ пастырей несомнѣнно должно входить въ составъ Пастырскаго богословія даже въ качествѣ основоположительной части его и, во-вторыхъ, такимъ путемъ наша наука получаетъ особый предметъ своего изслѣдованія, удовлетворяя такимъ образомъ съ формальной стороны одному изъ основныхъ требованій отъ науки вообще.

Но эти положительныя качества не покрываютъ собою отрицательныхъ, главное изъ которыхъ заключается въ *мотивации* библейскаго построенія Пастырскаго богословія, т. е. какъ-разъ въ томъ, въ чемъ разсматриваемое мнѣніе видитъ главное преимущество этой конструкціи, именно—въ *теоретизированіи* нашей науки, доходящемъ до такой степени, что самая наука оказывается оторванною отъ жизни и вмѣсто живой дѣйствительности даетъ лишь абстракцію, хотя бы и въ видѣ системы истинныхъ понятій и цѣлей для дѣятельности. Между тѣмъ Пастырское богословіе должно быть по самому существу своему *прикладною* наукою, т. е. имѣть въ виду практическія цѣли, и научные интересы (въ этомъ случаѣ Бенгеръ правъ) ¹⁾ не должны идти въ разрѣзъ съ практическими, тѣмъ болѣе, что престижъ науки отнюдь не падаетъ отъ того, что она вращается въ области прикладнаго знанія, а не экзегетическаго.

Такимъ образомъ, и эту попытку мы должны признать не достигшею своей цѣли.

Но что же получается?—Католическая конструкція совершенно неудовлетворительна. Протестантская дѣйствительно лучше, но тутъ выступаетъ на сцену обстоятельство, одинаково важное для сужденія какъ о протестантской, такъ и католической конструкціяхъ нашей науки: какъ та, такъ и другая неотдѣлимы отъ конфессіональныхъ особенностей въ ученіи о Церкви и священствѣ и являются всецѣло продуктомъ ихъ. Но каждое изъ этихъ исповѣданій въ своемъ догматиче-

¹⁾ См. выше.

скомъ ученіи объ указанныхъ пунктахъ представляетъ свою крайность: въ противоположность католическому, такъ сказать, материализированному представленію Церкви, по которому исторически сложившаяся папская церковь принимается за видимое и совершенное осуществленіе царства Божія на землѣ, а іерархія этой церкви, одна лишь имѣя полномочія совершать таинства, усвоеніе которыхъ составляетъ *conditio sine qua non* спасенія, является распорядительницей факторовъ послѣдняго, такъ что *extra pastorem nulla salus*, и отсюда—выдвиженіе на первый планъ внѣшности—съ одной стороны и ненормально-выпуклое положеніе іерархіи—съ другой,—въ противоположность этому въ протестанствѣ мы видимъ, какъ реакцію на католическую односторонность, излишнее стремленіе понять и опредѣлить Церковь отвлеченно, а вслѣдъ за этимъ: отрицаніе власти іерархіи и пастырства, какъ особаго благодатнаго служенія, обладающаго особымъ авторитетомъ и іерархическими преимуществами, выраженіе идеи всесвященства.

Но разъ указанныя конструкціи нашей науки въ этихъ исповѣданіяхъ составляютъ продуктъ этихъ особенностей, то ясное дѣло, что уже въ силу именно этого, помимо всего прочаго, ни та, ни другая не можетъ быть непосредственно полезна для православнаго Пастырскаго богословія въ дѣлѣ его научнаго самоопредѣленія, потому что православному ученію о Церкви и священствѣ, на которомъ собственно и должна основываться наука о пастырствѣ, одинаково чужды какъ протестантская идея всесвященства, такъ и католическая ритуально-клерикальная тенденція.

Но такъ какъ, съ другой стороны, и современное состояніе нашей православной пасторологіи таково, что полное удовлетвореніе предъявляемымъ къ Пастырскому богословію основнымъ требованіямъ есть лишь *desideratum*, то выводъ изъ всего этого очевидно тотъ, что православное Пастырское богословіе должно или отказаться отъ возможности признанія въ достоинствѣ самостоятельной православной богословской дисциплины, или вступить на иной сравнительно съ бывшимъ до сихъ поръ путь. Первое должно быть отброшено не столько потому, что оно равносильно признанію безнадежности, сколько потому, что открывается полнѣйшая возможность второго путемъ привлеченія на помощь того, что называютъ «пастырской аскетикой», въ видѣ установленія такого или иного отношенія

послѣдней къ содержанію Пастырскаго богословія. Этотъ именно путь православно-научнаго самоопредѣленія Пастырскаго богословія долженъ быть признанъ не только единственно возможнымъ, но и наиболѣе правильнымъ.

То обстоятельство, что этотъ вопросъ, имѣя недавнее происхожденіе, до самаго послѣдняго времени сравнительно мало привлекалъ къ себѣ вниманія со стороны православныхъ пасторалистовъ, обусловливаетъ необходимость не только доказательства возможности такого построенія нашей науки и уясненія частныхъ нунктовъ его, но даже опредѣленія самаго названія «пастырской аскетики и подтвержденія возможности существованія ея рядомъ съ общей аскетикой.

Дѣло въ томъ, что названіе «пастырская аскетика» является не совсѣмъ точнымъ, такъ какъ обозначаемое имъ содержаніе нѣсколько не соотвѣтствуетъ тому, что предполагается перенесеніемъ понятія общей аскетики въ область пастырскаго служенія. Общая аскетика, какъ извѣстно, занимается изученіемъ законовъ развитія и роста христіанской жизни въ личности спасающагося. Христіанское подвижничество или христіанскій аскетизмъ, какъ путь духовнаго совершенствованія, осуществляется по извѣстному плану, путемъ двусторонняго процесса духовной смерти и воскресенія, путемъ борьбы со страстями, вообще правильнымъ, закономѣрнымъ путемъ. Изученіемъ этого пути и занимается наука, называемая «Аскетикой».

Отсюда, разсуждая логично, «пастырской аскетикой» должно было бы назвать трактатію о *законахъ пастырскаго совершенствованія*, если бы таковыя были. Между тѣмъ этимъ названіемъ обозначаютъ трактатію о *пастырскомъ настроеніи*, какъ самосознаніи *sui generis*. Пастырство налагаетъ на своего служителя такія обязанности, совершенное исполненіе которыхъ невозможно безъ особеннаго охватывающаго все существо человѣка и проникающаго его самосознанія или настроенія. «Пастырская аскетика» и будетъ заключаться въ показаніи самаго зарожденія этого пастырскаго духа, его дальнѣйшаго развитія и, наконецъ, проявленія въ дѣятельности ¹⁾.

Правда, признаніе наличности такого настроенія, какъ самосознанія *sui generis*, далеко не всеобще и напр. проф. Пѣвницкій совершенно отказался отъ опредѣленія пастырскаго

¹⁾ Архіеп. Антоній (Храповицкій). Полное собраніе сочиненій. СПб. 1911, т. II, стр. 337.

настроенія, признавъ, что пастырь въ этомъ отношеніи ни чѣмъ не отличается отъ прочихъ христіанъ. Однако съ этимъ совершенно нельзя согласиться, потому что признапіе необходимости въ пастырскомъ служеніи особаго пастырскаго настроенія или духа вытекаетъ изъ православнаго, согласнаго со Словомъ Божиимъ и святоотеческими твореніями, опредѣленія сущности пастырскаго служенія ¹⁾

Пастырское служеніе есть служеніе возрожденію душъ, совершаемому Божественною благодатью, служеніе, для прохожденія котораго пастырь получаетъ въ таинствѣ священства даръ, внутренно его перерождающій, благодатную сострадательную любовь къ паствѣ, обуславливающую собой способность переживать въ себѣ скорбь борьбы и радость о правдивномъ совершенствованіи своихъ пасомыхъ, способность чревоболѣть о нихъ, по слову апостола ²⁾. Такое именно свойство пастырскаго духа, благодатная способность «усвоенія» ближнихъ, и дѣлаетъ пастыря подобнымъ Пастыреначальнику.

Пастырство въ своей конечной цѣли по отношенію къ пасомымъ есть руководство совѣстью. Но проникнуть въ совѣсть ближняго невозможно путемъ обычнаго изученія его характера: «Кто бо вѣсть яже въ челоуѣцѣ, точію духъ челоуѣка, живущій въ немъ». Нужно чувство глубокаго состраданія и самоотверженной любви, какъ для самаго пониманія внутренней жизни другого, такъ особенно для успѣшнаго воздѣйствія на нее. Это чувство выражается въ духовномъ отождествленіи себя съ другимъ и есть актъ внутренній, хотя и проявляется вовнѣ, въ дѣятельности ³⁾.

Въ этомъ пунктѣ—коренное и существенное различіе между православнымъ пониманіемъ пастырства, какъ благодатнаго служенія христіанско-воспитательному руководству къ возрожденію, и инославными—католическимъ и протестантскимъ, изъ коихъ въ первомъ преимуществуетъ сакраментальная сторона, а во второмъ—учительство.

Вотъ эта-то сущность пастырскаго служенія въ связи съ преимущественной высотой религіозно-правственныхъ требованій отъ носителей его и исключительностью благодатнаго посредничества и создаютъ особенное пастырское самосознаніе

¹⁾ Архіеп. Антоній, стр. 231.

²⁾ Тамъ-же, стр. 232.

³⁾ Тамъ-же, стр. 336—337.

или настроеніе, а также и путь совершенствованія его, т. е. особую «пастырскую аскетику».

Такимъ образомъ, возможность и необходимость особой пастырской аскетики на ряду съ общей не подлежатъ сомнѣнію. Но какимъ же образомъ она можетъ быть полезна для Пастырскаго богословія въ смыслѣ достиженія имъ своихъ исконныхъ desiderat'a?

Этотъ вопросъ уже отчасти предрѣшается самымъ признаніемъ необходимости пастырской аскетики, потому что послѣдняя, будучи по существу своему трактаціей о томъ, что составляетъ самое существо пастырскаго служенія, съ принудительною необходимостью входитъ въ содержаніе Пастырскаго богословія.

Однако, дѣло не настолькоъ ясно и опредѣленно, чтобы можно было ограничиться лишь простымъ констатированіемъ того, что повидимому дѣликомъ заключается въ самомъ понятіи сущности пастырскаго служенія. Дѣло въ томъ, что вопросъ о такомъ или иномъ значеніи пастырской аскетики въ системѣ Пастырскаго богословія, какъ мы уже упоминали, имѣетъ очень недавнее происхожденіе и потому самое рѣшеніе его представляется не совсѣмъ устойчивымъ, а практическое осуществленіе въ той или иной мѣрѣ положительнаго рѣшенія этого вопроса и совершенно почти отсутствуетъ, представляясь лишь дѣломъ будущихъ работъ въ области Пастырскаго богословія. Въ настоящее же время есть лишь нѣкоторыя частичныя работы въ этомъ направленіи, представляющія собою собственно подготовительный матеріаль. Здѣсь прежде всего должны быть указаны «Лекціи и статьи по Пастырскому богословію» Высокопреосвященнаго Антонія Волынскаго ¹⁾ и отчасти «Изъ чтеній по Пастырскому богословію (Аскетика)» ректора Московской духовной Академіи еп. Θεодора ²⁾. Въ данномъ случаѣ намъ приходится отъправляться отъ взгляда на этотъ предметъ Высокопреосвященнаго Антонія, которому собственно и принадлежитъ не только мысль о такой именно постаповкѣ Пастырскаго богословія, но и попытка практически осуществить это ³⁾.

¹⁾ Полное собраніе сочиненій. СПб. 1911, т. II.

²⁾ Изд. въ качествѣ записокъ студентовъ.

³⁾ Къ величайшему и искреннѣйшему сожалѣнію, изъ лекцій Архіеп. Антонія по Пастырскому богословію въ „Собраніи сочиненій“ напечатаны только семь. Что же касается лекцій еп. Θεодора, то въ нихъ рѣчь идетъ собственно объ общей аскетикѣ.

Если бы мы на основаніи этого захотѣли точно формулировать положеніе объ отношеніи пастырской аскетикѣ къ системѣ Пастырскаго богословія, то встрѣтили бы на этомъ пути довольно значительныя затрудненія въ томъ обстоятельствѣ, что въ указанныхъ печатныхъ трудахъ не только не дается такой формулировки, но даже самое это отношеніе опредѣляется различно въ разныхъ мѣстахъ. Такъ, въ одномъ случаѣ пастырская аскетика считается лишь *отдѣломъ* Пастырскаго богословія («главная часть»), при чемъ выражается сожалѣніе, что этотъ отдѣлъ совершенно опущенъ въ современныхъ курсахъ по этому предмету ¹⁾. Въ другомъ случаѣ это отношеніе представляется нѣсколько иначе, именно: благодатный даръ сострадательной любви къ паствѣ, составляющій основное свойство пастырскаго духа и выражающій самую сущность пастырскаго служенія, является вмѣстѣ съ тѣмъ *главнымъ предметомъ* изученія въ наукѣ Пастырскаго богословія ²⁾. Въ третьемъ случаѣ говорится, что аскетика вообще должна войти въ Пастырское богословіе въ качествѣ спеціальнаго его содержанія ³⁾. Наконецъ, еще иначе представляется положеніе пастырской аскетикѣ въ курсѣ Пастырскаго богословія въ слѣдующихъ словахъ: «Задача Пастырскаго богословія, какъ науки, состоитъ въ томъ, чтобы преподавать *теорію пастырскаго аскетизма*, т. е. средства направленія внутренней жизни къ созиданію въ себѣ пастырскихъ чувствъ къ людямъ» ⁴⁾. Встрѣчаются и еще нѣкоторыя варіаціи въ опредѣленіи этого предмета, но такъ какъ онѣ болѣе или менѣе близко примыкаютъ къ какому-либо изъ приведенныхъ положеній, то мы ихъ и не указываемъ. Да и тѣ положенія, очевидно, легко могутъ быть соединены въ два собственно основныя положенія, изъ коихъ одно понимаетъ пастырскую аскетику, какъ лишь часть или отдѣлъ (хотя бы и основной) Пастырскаго богословія, а другое видитъ въ ней самое Пастырское богословіе, т. е. отождествляетъ послѣднее съ пастырской аскетикой или, точнѣе, сущность и задачи Пастырскаго богословія, какъ науки, видитъ въ пастырской аскетикѣ.

Такимъ образомъ, наша задача теперь сводится къ рѣшенію вопроса, только ли въ такомъ смыслѣ должно быть по-

¹⁾ Архіеп. Антоній, стр. 258 и 337.

²⁾ Тамъ же, стр. 232.

³⁾ Изъ чтеній по Паст. богословію, стр. 41.

⁴⁾ Архіеп. Антоній, стр. 270.

нимаемо значеніе пастырской аскетики въ системѣ Пастырскаго богословія или возможно и иное и въ этомъ случаѣ—какое, а если не возможно, то какое изъ указанныхъ положеній должно быть признано наиболѣе вѣрнымъ?

Для полноты данныхъ для рѣшенія этого вопроса нужно замѣтить, что первый изъ указанныхъ пасторалистовъ по всей видимости смотритъ на дѣло именно такъ, какъ это выражается въ послѣднемъ изъ приведенныхъ положеній. Подтвержденій для этого можно было бы привести массу, такъ какъ отрывочныя замѣчанія въ этомъ направленіи весьма обильно разсыпаны повсюду. Но здѣсь достаточно будетъ указать лишь на тотъ основной мотивъ, который неизмѣнно и настойчиво остается во всѣхъ разсужденіяхъ его о сущности и задачахъ пастырскаго служенія и который предполагаетъ именно такое, а не иное рѣшеніе этого вопроса.

Итакъ, прежде всего, должна ли быть пастырская аскетика лишь отдѣломъ Пастырскаго богословія, хотя бы и основнымъ, или самое Пастырское богословіе должно, такъ сказать, превратиться въ пастырскую аскетику?

Первое повидимому вполне осуществимо и при этомъ тѣмъ удобно, что, не ведя за собою коренныхъ измѣненій въ содержаніи нашей науки, вносить въ нее въ качествѣ доминирующаго надъ всѣми прочими такой элементъ, который вполне отвѣчаетъ какъ требованіямъ научной богословской спекуляціи, такъ и практическимъ цѣлямъ Пастырскаго богословія, какъ науки прикладной.

Однако эта видимая удобоисполнимость включенія пастырской аскетики въ содержаніе Пастырскаго богословія въ качествѣ отдѣла его оказывается призракомъ, если только вникнемъ въ суть дѣла. Прежде всего, такое включеніе пастырской аскетики является лишь палліативомъ въ устраненіи тѣхъ обвиненій, которыя предъявляются Пастырскому богословію, потому что содержаніе и тонъ его въ цѣломъ остаются тѣ же самые, внесенный же существенно новый элементъ можетъ даже оказаться оторваннымъ отъ живой связи съ прочими частями. Затѣмъ, и самое это включеніе не можетъ быть осуществлено просто потому, что пастырская аскетика не есть нѣчто такое, что можетъ быть представлено въ видѣ законченнаго отдѣла Пастырскаго богословія. Она, какъ мы видѣли, обнимаетъ всѣ стороны пастырскаго служенія, освѣщая его со своей особой точкой зрѣнія, такъ что въ случаѣ

такого включенія оказалось бы, что отдѣлъ обнималъ бы собою все пастырское служеніе, разсматривая его съ его существенной стороны, при чемъ прочіе отдѣлы оказались бы лишь дополненіемъ къ нему. Но въ этомъ случаѣ, очевидно, этотъ способъ настолько близко примыкаетъ ко второму, что граница между ними оказывается совершенно незамѣтной.

Это уже отчасти показываетъ, что второе указанное нами возможное рѣшеніе нашего вопроса имѣетъ несомнѣнно больше основаній въ существѣ дѣла, чѣмъ первое. Такая постановка Пастырскаго богословія, когда оно будетъ представлять собою «теорію пастырскаго аскетизма» несомнѣнно имѣетъ весьма много даншыхъ въ свою пользу.

Прежде всего, съ внѣшней формальной стороны наша наука такимъ путемъ получаетъ себѣ опредѣленную, строго ограниченную отъ другихъ областей, свой особый предметъ изслѣдованія, именно — пастырское самосознаніе, пастырскую настроенность, — чѣмъ обезпечивается *raison d'être* ея, а также и сообщается единство и цѣлостность.

Но гораздо важнѣе другая сторона, именно та строгая православность, съ характеромъ которой должно явиться Пастырское богословіе въ этомъ построеніи. Голосъ св. отцовъ есть голосъ православія. Между тѣмъ пастырская аскетика и есть именно то, что особенно ясно выдѣляется въ пасторологическихъ трудахъ св. отцовъ. Если мы возьмемъ пасторологическіе трактаты св. Григорія Богослова, св. Іоанна Лѣствичника, Симеона Новаго Богослова, Григорія Двоеслова, блаж. Іеронима, также русскихъ святителей — Дмитрія Ростовскаго, Тихона Задонскаго, то ясно увидимъ выдвигаемый ими на видное мѣсто аскетическій принципъ пастырства. Вездѣ у нихъ на первый планъ выступаютъ не столько тѣ или иныя общія предписанія объ обязанностяхъ и указаніе свойствъ, сколько тѣ или иныя переживанія пастыря, его настроеніе, вытекающее изъ цѣльной живой личности, специально пастырская духовная жизнь или, говоря короче, пастырская аскетика.

Если бы мы отсюда обратились за примѣромъ въ область пастырской дѣятельности въ средѣ нашего православнаго русскаго народа, то и здѣсь нашли бы подтвержденіе тому, что въ пастырствѣ — первое дѣло истинно-пастырская настроенность. Мы видимъ, что дѣйствительность нашихъ лучшихъ пастырей обусловливается тремя началами: 1) знаніемъ Боже.

ственного ученія и ученій церковныхъ со стороны содержащагося въ нихъ духовнаго врачевства; 2) знаніемъ челоуѣка въ его борьбѣ со зломъ, и 3) способностью къ сострадательной любви ¹⁾). Проявленіе этихъ трехъ началъ и создаютъ тотъ типъ пастыря руководителя совѣсти, знатока и паставителя сердца, предъ которымъ особенно благоговѣть русскій народъ, пастыря, обладающаго совершеннымъ пастырскимъ характеромъ, т. е. постояннымъ, неизмѣннымъ расположеніемъ духа, которое приобрѣтается длиннымъ, постепеннымъ процессомъ развитія и усовершенствованія, какъ плодъ непрерывныхъ упражненій мысли и воли въ должномъ направленіи.

Въ виду этого, должно признать, что для православнаго пастыря не только полезна, но и прямо необходима пастырская аскетика, и Пастырское богословіе, ставъ ею, во-первыхъ, очевидно, пойдетъ навстрѣчу дѣйствительнымъ потребностямъ русской религіозной жизни, во-вторыхъ, получить строго православный характеръ и, наконецъ, съ формальной стороны будетъ вполнѣ удовлетворять требованіямъ, предъявляемымъ къ наукѣ вообще.

Такимъ образомъ, тѣ три основныя требованія—научности, практичности и православности,—которыя или всѣ цѣликомъ или по частямъ оставались неудовлетворенными въ той постановкѣ, которую Пастырское богословіе имѣло до сихъ поръ, оказываются удобоисполнимыми въ построеніи нашей науки въ видѣ «теоріи пастырскаго аскетизма».

Но то обстоятельство, что такое построеніе можетъ оказаться совершенно категорическимъ по отношенію къ тому матеріалу, который по нижеслѣдующимъ основаніямъ *долженъ быть* трактуемъ въ Пастырскомъ богословіи, заставляетъ признать эту конструкцію все же пѣсколько одностороннею и видоизмѣнить въ томъ смыслѣ, что весь тотъ матеріалъ, который *долженъ имѣть мѣсто* въ системѣ Пастырскаго богословія согласно указаннымъ требованіямъ, нужно трактовать *съ точки зрѣнія* пастырской аскетики, т. е. со стороны значенія его для пастырской настроенности какъ въ смыслѣ зарожденія ея и дальнѣйшаго развитія, такъ и проявленія въ дѣятельности.

Имѣются трехъ родовъ основанія для такого видоизмѣненія указанной постановки.

¹⁾ Архіеп. Антоній, стр. 257.

Во-первыхъ, въ содержаніе Пастырскаго богословія съ принудительною необходимостью входитъ въ качествѣ даже основоположительной части его, обязанной между прочимъ рѣшить и неизбѣжныя для Пастырскаго богословія, особенно въ виду современныхъ настойчивыхъ указаній на необходимость коренной реорганизаціи пастырскаго дѣла, вопросы о вѣчномъ и условномъ въ пастырскомъ служеніи, — принудительно входитъ пастырство Христа Спасителя, — какъ безпримѣрный и основополагающій моментъ въ исторіи христіанскаго пастырства вообще и примѣръ для всѣхъ пастырей на всѣ времена. Вслѣдъ за пастырствомъ Христовымъ съ тою же необходимостью идетъ, примыкая къ нему, пастырское ученіе и дѣянія апостоловъ, а потомъ и пастырство отцовъ и учителей Церкви. Наконецъ, православная Церковь, живя и развиваясь среди народа русскаго, отъ самаго начала вела и ведетъ великое дѣло пастырства, по необходимости примѣняясь къ потребностямъ народа въ различныя эпохи исторической жизни его, на что указываетъ длиннѣйшій рядъ памятниковъ, идущихъ отъ временъ древнѣйшихъ и до нашего.

Несомнѣнно все это должно получить себѣ мѣсто въ системѣ Пастырскаго богословія. Но какимъ образомъ дать всему этому матеріалу спеціально-пасторологическую, такъ сказать, физиономію, такъ чтобы не оставалось никакого сомнѣнія въ спеціальной принадлежности его именно Пастырскому богословію, а не другимъ какимъ-либо наукамъ, напр. экзегетикѣ, церковной исторіи, патрологіи и т. д.? Очевидно, только въ томъ случаѣ, когда мы будемъ трактовать его не само по себѣ, не экзегетически, а такъ, чтобы отсюда могли получиться послышки и для чисто практическихъ выводовъ. А это возможно лишь въ томъ случаѣ, когда на первомъ планѣ будетъ стоять пастырское настроеніе, пастырская психологія, какъ она, судя по изучаемому матеріалу, проявлялись въ дѣятельности библейскихъ и историческихъ пастырей, т. е. если мы будемъ разсматривать его съ точки зрѣнія пастырской аскетики. Это — первое.

Второе основаніе апеллируетъ уже спеціально къ тому положенію, что Пастырское богословіе отнюдь не должно вставать на несвойственный ему путь абстракціи. Между тѣмъ строгое проведеніе идеи тождества его съ «пастырской аскетикой», путемъ превращенія въ «теорію пастырскаго аскетизма» можетъ оказаться опаснымъ именно въ этомъ отношеніи. Пастыр-

ское богословіе, какъ «теорія пастырскаго аскетизма», не въ состояніи будетъ включить въ свое содержаніе отдѣлъ о т. н. «спеціальному душепопеченію», т. е. пастырскомъ попеченіи объ отдѣльныхъ лицахъ, состояніяхъ, случаяхъ и т. д. ¹⁾, отдѣлъ, совершенная необходимость котораго въ системѣ Пастырскаго богословія не можетъ подлежать сомнѣнію. Пастырю приходится имѣть дѣло не съ отвлеченнымъ метафизическимъ человѣкомъ, но съ живымъ существомъ, имѣющимъ свои личныя особенности, свои нужды и недостатки; не съ человѣкомъ вообще, но напр. съ такимъ-то крестьяниномъ своего прихода, суевѣрнымъ или просто безвѣрнымъ, трудолюбивымъ или лѣпнымъ, съ фабричнымъ рабочимъ, который м. б., будучи религіознымъ и трудолюбивымъ, имѣетъ слабость пропивать свой заработокъ и тѣмъ обрекать свою семью на нужды и лишенія, и т. д. Условія нашей русской жизни таковы, что напр. сельскій священникъ въ своемъ приходѣ является почти всегда единственно интеллигентнымъ лицомъ. Къ нему, въ виду этого, естественно обращаются за разрѣ-

¹⁾ Этотъ отдѣлъ Пастырскаго богословія, какъ извѣстно, усиленно разрабатывается на Западѣ, особенно у протестантовъ. Такъ, у Oosterzee's (*Praktische Theologie*, Heilbronn, 1878—79), вслѣдъ за общей пименикой идетъ пименика индивидуальная, указывающая, какъ дѣйствовать пастырю по отношенію къ лицамъ разныхъ состояній. У Ахелиса (*Achelis. Praktische Theologie*, Freiburg, 1890) также различаются *cura generalis* и *cura specialis*, причѣмъ въ содержаніе отдѣла, имѣющаго своимъ предметомъ „*cura specialis*“, входитъ душепопеченіе параклетическое, педвѣтическое и дидактическое, т. е. посѣщеніе больныхъ, утѣшеніе печальныхъ, наставленіе заблудшихъ и т. д. У Пальмера (*Palmer. Evangelische Pastoraltheologie*, Stuttgart, 1860) большая половина книги посвящена разсмотрѣнію спеціальной дѣятельности пастыря, и нѣкоторые отдѣлы, по просьбѣ автора, написаны людьми, знакомыми по опыту съ тѣмъ или другимъ видомъ пастырской попечительности, напр. отдѣлъ о пастырскомъ попеченіи въ отношеніи къ заключеннымъ написанъ священникомъ, служившимъ въ теченіе долгаго времени въ одной изъ тюремъ, о попеченіи въ отношеніи къ солдатамъ—полковымъ священникомъ и т. д. То же самое видимъ и у Гефнера (*Höffner. Evangelische Pastoraltheologie in Beispielen*. Stuttgart, 1907). По мнѣнію Oosterzee's (§ 64), Пастырское богословіе далеко не выполняетъ своей задачи или выполняетъ ее только на половину, когда изображаетъ заботливость пастыря о приходѣ вообще, ибо пастырь обязанъ заботиться не о приходѣ вообще, а о каждомъ членѣ его въ частности.

Эта точка зрѣнія находитъ себѣ защитниковъ и въ средѣ нашихъ отечественныхъ посторалистовъ, къ числу которыхъ принадлежалъ, какъ мы знаемъ уже, и проф. Пѣвницкій.

шеніемъ самыхъ разнообразныхъ вопросовъ. Долженъ ли онъ устраниваться отъ такого рода дѣятельности при сознаніи, что можно принести ея пользу своимъ пасомымъ, повліять на нихъ въ разумномъ устройствѣ ихъ жизни?—Едва ли можно отвѣчать на это отрицательно.

Пастырь, по характеру своей дѣятельности, принадлежитъ, не только Церкви, служеніе которой—ого главный долгъ, но и тому обществу и народу, среди котораго онъ живетъ и съ которымъ связанъ тѣсными племенными и государственными узами. Въ виду этого, на немъ лежитъ обязанность противостоять заблужденіямъ и содѣйствовать расширенію и углубленію основаній истинной христіанской цивилизаціи. Пастырь—человѣкъ міра и потому всякое удаленіе его отъ этого міра, отъ людей будетъ равносильно уклоненію отъ исполненія обязанностей своего служенія.

Что же касается согласуемости такого рода дѣятельности съ указаннымъ нами православнымъ пониманіемъ сущности пастырскаго служенія, то примѣръ о. Іоанна Кронштадтскаго, который, будучи всецѣло проникнутъ истинно-пастырскимъ духомъ, пастырскимъ настроеніемъ, былъ въ то же время напр. и основателемъ и организаторомъ домовъ трудолюбія,—совершенно устраняетъ всякую возможность сомнѣнія въ этомъ. Необходимо лишь, чтобы въ такого рода дѣятельности пастырь выступалъ какъ носитель идей евангельскихъ, чуждый обычпожитейскихъ пріемовъ, чтобы не было во всемъ этомъ исключительнаго стремленія къ установленію лишь внѣшнихъ порядковъ общежитія.

Если же все это такъ, то и Пастырское богословіе, очевидно, не должно игнорировать эту сторону пастырской дѣятельности; очевидно, и эта область должна найти свое разъясненіе, освѣщеніе и принципиальное опредѣленіе въ системѣ науки о пастырствѣ.

Но какъ это сдѣлать такимъ образомъ, чтобы трактатъ объ этомъ предметѣ не превратилъ этотъ обширный отдѣлъ нашей науки въ сборникъ рецептивныхъ предписаній, въ добавокъ съ рационалистическимъ оттѣнкомъ? Затрудненія на этотъ счетъ не встрѣтятся никакого, какъ только мы будемъ исходить изъ принципа пастырской аскетики, будемъ обсуждать и уяснять все съ точки зрѣнія послѣдней, потому что въ данномъ случаѣ предъ нами будетъ лишь одно изъ проявленій истинной пастырской настроенности, истиннаго пастырскаго

духа. А такъ какъ, затѣмъ, самое освѣщеніе этой стороны дѣятельности пастыря будетъ сдѣлано съ точки зрѣнія указаннаго выше православнаго пониманія сущности пастырскаго служенія, какъ служенія сострадательной любви и ревности о спасеніи ближнихъ, то здѣсь будетъ не протестантская теорія о специальномъ душепопеченіи съ ея по преимуществу учительнымъ характеромъ и не діаконика съ ея исключительно общественнымъ характеромъ, а православная пастырская педагогика. Въ этомъ случаѣ и тотъ характеръ дробности, съ которымъ неизбежно долженъ явиться этотъ отдѣлъ, естественно потеряетъ свою остроту и трактатъ объ этомъ предметѣ органически сольется въ одно цѣлое съ прочими частями нашей науки.

Наконецъ, *третье* основаніе, примыкая со своей существенной стороны къ первымъ двумъ, какъ признаніе необходимости принять обычную схему дѣленія всего содержанія нашей науки на двѣ основныхъ части соотвѣтственно двумъ сторонамъ пастырства: 1) дѣятеля—пастыря и 2) дѣятельности—пастырскаго служенія,—въ частности заключается въ томъ удобствѣ, какое представляетъ собою въ методологическомъ отношеніи признаніе пастырской аскетики въ качествѣ принципа пасторологическаго построенія, потому что въ этомъ случаѣ указанные основныя части со всѣми ихъ производными моментами (напр. о приготовленіи къ пастырству, о призваніи, о требованіяхъ отъ личности пастыря, частной жизни его, затѣмъ,—о молитвѣ, посредничествѣ, воспитательствѣ, руководителствѣ и т. д.) въ совершенствѣ объединяются одной основной идеей о пастырскомъ настроеніи, какъ основной сущности пастырскаго служенія, изъ нея вытекающей и къ ней, какъ къ цѣли, направляясь; такимъ образомъ, такой постановкой гораздо удобнѣе достигается и та цѣль, которая предносится Пастырскому богословію, какъ теоріи пастырскаго аскетизма.

Подводя итогъ всему сказанному, мы должны констатировать слѣдующее: 1) Пастырское богословіе до сихъ поръ по своей постановкѣ не исполнило отвѣчала требованіямъ самостоятельной православной богословской дисциплины. 2) Путь къ удовлетворенію этихъ требованій дается намъ въ «пастырской аскетикѣ», 3) однако послѣдняя не можетъ быть понимаема ни какъ особый, хотя бы и главный, отдѣлъ Пастырскаго богословія, ни какъ исключительное содержаніе его. 4) «Пастырская аскетика» должна быть понимаема въ смыслѣ прин-

ципа пасторологическаго построения. Все содержаніе Пастырскаго богословія должно быть трактуемо съ точки зрѣнія пастырской аскетики, съ точки зрѣнія личности пастыря, пастырской психологіи, пастырской настроенности, какъ самосознанія *sui generis*, но разсматриваемыхъ не самихъ по себѣ, не по ихъ существу, не отвлеченно, а съ точки зрѣнія воздѣйствія на насомыхъ, съ точки зрѣнія христіанскаго воспитанія ихъ. Въ этомъ случаѣ Пастырское богословіе будетъ являть собою христіанскую пастырскую педагогику, съ формальной стороны самостоятельную правослудную богословскую дисциплину, вѣрно и возможно точно формулирующую законы нормативной психологіи пастыря и съ точки зрѣнія ея регулирующую дѣятельность его, дисциплину, несомнѣнно имѣющую практическое значеніе, во-первыхъ, въ смыслѣ наученія приготовленію къ пастырству представленіемъ послѣдняго во всей его высотѣ и красотѣ и, во-вторыхъ, въ смыслѣ даже руководства для тѣхъ, которые вступятъ практическими дѣятелями на это поприще, гдѣ уже самымъ опытомъ не только провѣрятъ справедливость ея положеній, но и выработаютъ каждый для себя свою индивидуальную пастырскую психику подѣ контролемъ общихъ принциповъ науки Пастырскаго богословія.

Н. Коноваловъ.

Преимственность английской церкви до реформации въ XVI в. и послѣ реформации, съ очеркомъ нынѣшняго состоянія этой церкви.

(Четыре лекціи, прочитанныя для православныхъ преимущественно слушателей въ домѣ оберъ-прокурора Св. Синода въ С.-Петербургѣ) *).

ГЛАВА II.

Легальная и духовная преимственность английской церкви до реформации и послѣ реформации (часть 1-я).

НѢКОТОРЫЕ думаютъ, что при королѣ Генрихѣ VIII въ Англіи была установлена новая церковь, и что король и парламентъ передали кафедральныя соборы, церковныя зданія, десятины и другія владѣнія (endowments) отъ старой церкви этой предполагаемой новой церкви. Такая мысль безусловно ложна. Если бы подобная передача когда-нибудь состоялась, ее легко было бы доказать. Существовали бы парламентскіе акты, предписывающіе произвести такую передачу; историки оставили бы рассказы о томъ, какъ изгонялось старое духовенство, и какъ вводилось новое. Но такихъ парламентскихъ актовъ и такихъ историческихъ извѣстій *не существуетъ*. Причиною этого молчанія является тотъ несомнѣнный фактъ, что никакой новой церкви тогда учреждено не было, а слѣдовательно не было и передачи церковныхъ зданій и церковной собственности отъ старой церкви новой. Старая церковь продолжала существовать подъ своимъ старымъ именемъ. Она всегда называлась „английскою церковью“, даже въ тѣ времена, когда папа имѣлъ большую

*; Продолженіе. См. май.

власть въ Англіи. Великая хартія англійской свободы, Magna Charta, подписанная королемъ Іоанномъ въ 1215 г., начинается словами: „*Libera sit ecclesia anglicana*“ (англійская церковь должна быть свободною). Въ 1307 г. въ парламентѣ въ Карляйлѣ свѣтскіе лорды и общины подали королю Эдуарду I ремонстранцію, въ которой жаловались на то, что римскій папа несправедливо присваиваетъ себѣ право замѣщать свободныя архіепископскія и епископскія кathedры, какъ будто бы онъ былъ патрономъ этихъ должностей и бенефицій, и говорили, что если это не прекратится, то „*достояніе святой англійской церкви будетъ разорено*“. Англійскій парламентъ привелъ и внесъ слова этой ремонстранціи въ два позднѣйшіе статута, изъ которыхъ одинъ былъ изданъ въ 1350 г., а другой въ 1389 г. Если мы перейдемъ отъ XIII и XIV вѣковъ къ царствованію Эдуарда VI, сына и преемника Генриха VIII, въ XVI в., то мы найдемъ, что ни у кого не было и мысли о томъ, будто вмѣсто старой создана была новая церковь. Въ царствованіе Эдуарда VI въ 1549 г. службы, употреблявшіяся въ общественномъ богослуженіи, были переведены съ латинскаго языка на англійскій, упрощены и собраны вмѣстѣ въ одинъ томъ, извѣстный съ того времени подъ именемъ „Книги Общихъ Молитвъ“ (Book of Common Prayer). Въ одномъ изъ предисловій къ этой книгѣ указывается причина, почему службы были переведены на англійскій языкъ, и говорится: „службы въ *этой англійской церкви* много лѣтъ читались народу на латинскомъ языкѣ, котораго онъ не понимаетъ, такъ что онъ слушалъ ихъ только ушами, сердце же его, духъ и умъ не получали отъ нихъ назиданія“. Здѣсь ясно предполагается, что та самая англійская церковь, которая въ прежнее время употребляла латинскія службы, теперь должна была употреблять англійскія. Никакой новой церкви не было. Безъ всякаго перерыва продолжала существовать старая церковь. Думаю, что я вѣрно скажу, что при патріархѣ Никонѣ святая русская церковь исправила нѣкоторыя ошибки, вкравшіяся въ ея богослужебныя книги; но эти полезныя исправленія и измѣненія не создали новой русской церкви. Старая русская церковь продолжала существовать, не смотря на измѣненія. Такъ же было и съ англійской церковью. Старая англійская церковь продолжала существовать, не смотря на упрощеніе ея службъ и на переводъ ихъ на англійскій языкъ.

Когда король Эдуардъ VI умеръ, престоль унаслѣдовала его сводная сестра королева Марія, вступившая въ бракъ съ Филиппомъ II, королемъ испанскимъ. Марія и ея супругъ были строгіе паписты и заставили англійскую церковь просить у папы прощенія и подчиниться его притязаніямъ. Папа снова принять англійскую церковь въ общеніе. Но такое положеніе длѣль продолжалось недолго. Послѣ пятилѣтняго съ небольшимъ царствованія Марія умерла, и на престоль вступила ея сводная сестра Елизавета. Въ царствованіе Елизаветы англійская церковь снова свергла съ себя иго папской тиранніи и опять стала употреблять англійскія службы „Книга Общихъ Молитвъ“ вмѣсто латинскихъ, возстановленныхъ въ царствованіе Маріи. Папа не сразу отлучилъ Елизавету и англійскую націю, и все та же старая англійская церковь продолжала существовать безъ всякаго прерыва въ своей преемственности ¹⁾. Въ послѣдніе годы царствованія королевы Маріи архіепископомъ кэнтерберійскимъ былъ одинъ изъ кардиналовъ римской церкви, кардиналъ Поль; но онъ умеръ въ одинъ день съ королевою Марією, такъ что, когда на престоль вступила Елизавета, кэнтерберійская кафедра была праздною. Пришло время выбирать новаго архіепископа. Я думаю, что я докажу полное отсутствіе всякой мысли о созданіи новой церкви, если приведу письмо Елизаветы къ декану и капитулу кэнтерберійской церкви, въ которомъ она, какъ представительница царственнаго основателя этой церкви, давала имъ свое разрѣшеніе приступить къ избранію новаго архіепископа. Письмо королевы изложено въ такихъ выраженіяхъ: „Королева своимъ возлюбленнымъ во Христѣ декану и капитулу митрополитанской церкви кэнтерберійской (шлеть) привѣтъ. Мы получили отъ васъ смиренное прошеніе, въ которомъ вы ходатайствуете, чтобы мы въ виду того, что вслѣдствіе естественной смерти достопочтеннѣйшаго во Христѣ отца, господина Регинальда Поля, кардинала, послѣдняго архіепископа вашей церкви, церковь эта теперь остается праздною и лишенною

¹⁾ Лишь въ февралѣ 1570 г. папа Піѳ V издалъ буллу „*Regnans in excelsis*“, нилагавшую королеву Елизавету, ея подданныхъ разрѣшавшую отъ вѣрноподданической присяги и анаеematствовавшую тѣхъ, кто продолжалъ бы повиноваться ей. Булла напечатана въ *Magnum Bullarium* (edit. 1727, t. II, p. 304), а также у *Burnet*, *History of the Reformation* (ed. Росоок, vol. V, pp. 579—581).

пастырскаго утѣшенія, соизволили даровать вамъ наше фундаменторское разрѣшеніе избрать себѣ другого архіепископа и пастыря. Благосклонно соглашаясь удовлетворить эту вашу просьбу, мы признали нужнымъ даровать вамъ это разрѣшеніе, и просимъ васъ избрать себѣ въ архіепископа и пастыря такого человѣка, который бы былъ преданъ Богу и полезенъ и вѣренъ намъ и нашему королевству“¹⁾). Въ то же время въ другомъ письмѣ королева увѣдомляла декана и капитуль, что она ожидаетъ и требуетъ отъ нихъ избрать д-ра Матью Паркера. Тѣ дѣйствительно и избрали его, избраніе это было въ свое время утверждено, и Матью Паркеръ послѣ этого посвященъ былъ четырьмя епископами, которые сами получали дѣйствительное посвященіе. Здѣсь слѣдуетъ обратить вниманіе на то, что королева въ обычной, употребленной въ теченіе столѣтій, формѣ дала декану и капитулу свое разрѣшеніе избрать преемника кардиналу Полю. Она признаетъ, что со смертію Поля кэнтерберійская церковь лишилась пастырскаго утѣшенія, и что съ избраніемъ Паркера это утѣшеніе, котораго она лишилась, будетъ возвращено ей. Нѣтъ никакого намека на то, что, въ ея представленіи, Паркеръ долженъ былъ быть примасомъ новой церкви. Онъ долженъ былъ наследовать Полю, какъ примасъ старой церкви.

Можетъ быть, вы подумаете, что я трачу слишкомъ много времени на доказательство того, что ни при Генрихѣ VIII, ни при Елизаветѣ не было мысли учредить новую церковь. Но этотъ пунктъ имѣетъ очень большую важность, и прежде чѣмъ покончить съ нимъ, я хотѣлъ бы прочесть вамъ слова одного изъ величайшихъ нашихъ новыхъ англійскихъ историковъ; я разумѣю д-ра Э. А. Фримана, бывшаго королевскаго профессора по новой исторіи въ оксфордскомъ университетѣ. Д-ръ Фриманъ говоритъ: „Если разсмотрѣть событія XVI в., то несомнѣнно, что ни одинъ англійскій правитель, ни одинъ англійскій парламентъ не думали объ установленіи новой церкви, а лишь о реформѣ существующей англійской церкви. Ничто такъ далеко не было отъ ума Генриха VIII или Елизаветы, какъ мысль о томъ, что они дѣлаютъ что-нибудь *новое*. Ни тотъ, ни другая никогда ни одного мгновенія не думали объ *установленіи новой церкви*

¹⁾ Rymer, Foedera, t. XV, p. 536.

или вообще объ *установленіи* чего бы то ни было. Въ своихъ собственныхъ глазахъ они не *устанавливали*, а реформировали; они ничего ни низвергали, ни воздвигали, а лишь исправляли; они устраняли нововведенія и порчу; они сбрасывали узурпированную чужеземную юрисдикцію и восстанавливали коронѣ ея древнюю власть надъ церковнымъ сословіемъ (the State Ecclesiastical)... Не было какого-нибудь одного акта, который бы назывался „реформаціей“; реформація была результатомъ длиннаго ряда актовъ. Не было одного момента, когда бы была установлена церковь, одного парламентскаго акта, которымъ бы она была установлена; тѣмъ болѣе не было какого-нибудь акта, которымъ бы одна церковь лишена была своего государственнаго положенія (was „disestablished“) и вмѣсто нея установлена была другая церковь... Во всемъ, что дѣлали Генрихъ и Елизавета, они не больше думали объ установленіи новой *церкви*, чѣмъ объ основаніи новой *націи*“¹⁾.

Я думаю, что я ясно показалъ, что ни при Генрихѣ VIII, ни при Елизаветѣ у правителей Англіи не было намѣренія установить новую церковь. Не было никакого перерыва (breach) во внѣшнемъ строеніи церкви. Англійская церковь послѣ утраты общенія съ церковью римскою вполнѣ сохранила свою легальную преемственную связь съ старой исторической англійской церковью, основанною въ концѣ VI в. св. Августиномъ кэнтерберійскимъ и его спутниками.

Но, можетъ быть, скажутъ, что легальная преемственная связь и сохраненіе внѣшняго строенія церкви дѣло хорошее, но въ богоустановленномъ и въ богоодаренномъ (Divinely endowed) обществѣ, какое представляетъ церковь, нужны и другія вещи для того, чтобы можно было успѣшно доказывать духовное тожество и духовную преемственность церкви. Въ длинной исторіи христіанства бывали примѣры, когда національныя церкви заражались ересью, теряли такимъ образомъ свое единеніе со Христомъ, великимъ Главою церкви, и справедливо отсѣкались отлученіемъ отъ общенія (fellowship) съ единою святою католическою и апостольскою церковью, которая есть истинное мистическое тѣло Христово. Возможно представить себѣ и такую церковь, которая по нерадѣнію, по какой-нибудь несчастной случай-

¹⁾ E. A. Freeman, Disestablishment and Disendowment, What are they? 2-nd ed. 1885, pp. 27—29.

ности или по невѣдѣнію того, что нужно для обезпеченія дѣйствительности посвященій лишилась бы дѣйствительно посвященныхъ епископовъ, а слѣдовательно въ скоромъ времени лишилась бы и дѣйствительно рукоположенныхъ священниковъ и діаконовъ, такъ какъ никто не имѣетъ власти поставить истиннаго священника или истиннаго діакона, кромѣ дѣйствительно посвященнаго епископа. Если бы случилось такое несчастіе, то въ христіанскомъ обществѣ, лишившемся такимъ образомъ служенія истинныхъ епископовъ, священниковъ и діаконовъ, не было бы ни дѣйствительной конфирмаціи, ни дѣйствительной евхаристіи, ни дѣйствительнаго разрѣшенія отъ грѣховъ. Такое общество не могло бы имѣть права считаться живою частію католической церкви Христовой.

Поэтому относительно англійской церкви, какъ она существуетъ въ настоящее время, должны быть поставлены два вопроса: во-первыхъ, сохранила ли она истинную католическую вѣру? и, во-вторыхъ, сохранила ли она дѣйствительную іерархію? Разсмотримъ сначала вопросъ о томъ, сохранила ли она истинную католическую вѣру, а затѣмъ въ слѣдующей лекціи будемъ разсматривать вопросъ о дѣйствительности англійскихъ посвященій.

Что касается святой вѣры, то лучше всего будетъ сначала заняться ученіемъ англійской церкви о такъ называемыхъ источникахъ вѣры, т. е. о священномъ писаніи и священномъ преданіи. Наша церковь въ VI членѣ религіи учить, что „священное писаніе содержитъ все необходимое для спасенія, такъ что ни отъ кого нельзя требовать принимать, какъ членъ вѣры, или считать потребнымъ и необходимымъ для спасенія то, что не читается въ св. писаніи и не можетъ быть имъ доказано“. Тридцать девять членовъ, изъ одного изъ которыхъ я привелъ предыдущее положеніе, получили свою окончательную форму и были въ этой формѣ соборно утверждены на лондонскомъ соборѣ 1571 г., происходившемъ подъ предсѣдательствомъ архіепископа кэнтерберійскаго Матью Паркера, въ тринадцатый годъ царствованія королевы Елизаветы. Этотъ же соборъ постановилъ канонъ, въ которомъ отъ проповѣдниковъ требуется, чтобы „въ проповѣди они никогда не учили народъ, какъ обязательному для благоговѣйнаго храненія и вѣрованія, ничему кромѣ того, что согласно съ ученіемъ Ветхаго и Новаго Завѣтовъ, и что составили на

основаніи этого ученія католическіе отцы и древніе епископы“¹⁾).

Английская церковь, слѣдовательно, считаетъ fontes fidei, т. е. источниками вѣры, и писаніе и преданіе отцовъ; но на первомъ мѣстѣ она ставитъ писаніе. Слѣдуя ученію славнаго св. Аѳанасія, она утверждаетъ, что „священные и боговдохновенныя писанія достаточны для возвѣщенія истины“²⁾, и что они „для насъ достаточнѣе всего“³⁾; согласно съ св. Августиномъ она утверждаетъ, что „въ томъ, что ясно изложено въ писаніи, находится все, содержащее вѣру и путь жизни, т. е. надежду и любовь“⁴⁾; научаемая св. Кирилломъ іерусалимскимъ, она вѣритъ, что „вообще ничего не должно преподавать относительно божественныхъ и святыхъ тайнъ вѣры безъ св. писанія“⁵⁾. Но утверждая, что всѣ необходимыя члены вѣры содержатся въ писаніи, такъ что ихъ можно или читать въ немъ или по крайней мѣрѣ доказать изъ него, английская церковь утверждаетъ также, что всякій разъ, когда является малѣйшая возможность сомнѣнія относительно смысла писанія въ томъ, что касается обязательныхъ членовъ вѣры, оно должно истолковываться согласно не съ частнымъ мнѣніемъ отдѣльныхъ лицъ, но съ единообразнымъ ученіемъ и преданіемъ католической церкви. Она предписываетъ тѣмъ, кому ввѣрено служеніе проповѣди, „никогда не учить въ проповѣди народъ, какъ обязательному для благоговѣйнаго храненія и вѣрованія, ничему, кромѣ того, что согласно съ ученіемъ Ветхаго и Новаго Заветовъ, и что составили на основаніи этого ученія католическіе отцы и древніе епископы“⁶⁾).

1) *Cardwell*, Synodalia, 1842, vol. I, pp. 126, 127.

2) *S. Athanas.*, Contra gentes, § 1.

3) *S. Athanas.*, Ad episcopos Aegypti, c. I, § 4.

4) *S. Augustin.*, De doctrina christiana, II, 9, § 14.

5) *S. Cyrill. Hierosol.*, Cat. IV, § 17.

6) Великій ученый Исаакъ Казавбонъ, гугенотъ по воспитанію, приведенный изученіемъ отцовъ къ отрицанію противокатолическихъ положеній, утверждаемыхъ континентальными протестантами, прибывъ въ 1610 г. въ Англію, писалъ (Ер. 837) другому великому, хотя болѣе юному, ученому Салмазю: „Вы не должны думать, что это варварскій народъ... Если я не ошибаюсь, самая здравая часть реформации находится именно здѣсь въ Англіи, гдѣ процвѣтаетъ изученіе древности вмѣстѣ съ ревностью къ истинѣ“. Біографъ Казавбона, Маркъ Паттисовъ, говоритъ (*Casaubon*, 1892, p. 270), что, пріѣхавъ въ Англію, Казавбонъ

Ученіе авглійской церкви въ этомъ пунктѣ, думается мнѣ, вполне согласно съ ученіемъ русской церкви въ Пространномъ Катихизисѣ, составленномъ знаменитымъ Филаретомъ, митрополитомъ московскимъ, и послѣ тщательнаго просмотра принятомъ и обнародованномъ Св. Синодомъ въ качествѣ катихизиса русской церкви. Въ этомъ Пространномъ Катихизисѣ утверждается, что св. писаніе дано „для того, чтобы откровеніе Божіе сохранялось болѣе точно и неизмѣнно“; говорится также, что „должно соблюдать преданіе, съ божественнымъ откровеніемъ и священнымъ писаніемъ согласное“; наконецъ, говорится, что „преданіе и нынѣ нужно для руководства къ правильному разумѣнію священнаго писанія“.

Но бываетъ иногда, что въ церкви возникаютъ споры относительно самыхъ важныхъ пунктовъ ученія, и высказываются различныя мнѣнія о томъ, каково истинное ученіе св. писанія, и каково дѣйствительное подлинное преданіе церкви по вопросу, о которомъ возникъ споръ. Въ такихъ случаяхъ церковь сама есть *judex controversiarum*, судія въ спорахъ. Поэтому и авглійская церковь въ своемъ XX членѣ религіи утверждаетъ, что „церковь имѣетъ... авторитетъ въ спорахъ о вѣрѣ“. Власть церкви рѣшать споры о вѣрѣ можетъ осуществляться разными способами, смотря по обстоятельствамъ. Иногда споръ, если онъ ограниченъ небольшими предѣлами, можетъ быть оконченъ рѣшеніемъ одного епископа или церковнаго судьи, назначеннаго однимъ епископомъ. Иногда необходимо бываетъ рѣшить его провинціальнымъ соборомъ или національнымъ соборомъ, или соборомъ всѣхъ епископовъ какой-либо группы націй, или же наконецъ вселенскимъ соборомъ. Въ каждомъ случаѣ, за исключеніемъ послѣдняго, рѣшеніе можетъ быть измѣнено соборомъ, имѣющимъ высшій авторитетъ. Относительно же истиннаго вселенскаго (Ecumenical) собора, т. е. признаннаго вселенскимъ всею церковью, великіе богословы авглійской церкви привыкли учить, что его догматическія опредѣленія не подлежатъ исправленію, т. е. не могутъ быть измѣнены въ существенномъ ¹⁾. Такъ д-ръ Гаммондъ, очень ученый и бла-

нашелъ здѣсь цѣлую національную церковь, расположившуюся на той же самой почвѣ, на которой онъ считалъ себя одинокимъ искателемъ приключеній“.

¹⁾ Д-ръ Эдгаръ Гибсонъ (Edgar C. S. Gibson), нынѣ епископъ глостерскій въ своемъ превосходномъ толкованіи XXXIX членовъ (6 изд.

почетивый богословъ, писавшій въ срединѣ XVII в., выражая общее мнѣніе ученыхъ англиканъ, говоритъ: „Мы не думаемъ, чтобы истинный вселенскій (General) соборъ когда нибудь погрѣшалъ или погрѣшитъ въ дѣлѣ вѣры“¹⁾. Подобнымъ образомъ и его современникъ, архіепископъ Брамхолль (Bramhall), одинъ изъ способнѣйшихъ нашихъ богослововъ, противопоставляя членовъ римскаго исповѣданія членамъ церкви англійской, говоритъ: „Они (р.-католики) подчинили вселенскіе соборы, эти верховные трибуналы церкви, юрисдикціи папскаго суда. Мы же вполне готовы во всѣхъ нашихъ разногласіяхъ отдать себя на судъ истинной католической церкви и ея законнаго представителя, свободнаго вселенскаго (General) собора“²⁾.

Также и д-ръ Сэйвелль (Saywell), начальникъ Колледжа Иисуса въ кэмбриджскомъ университетѣ, говоритъ: „Одна и та же истина содержится въ писаніи, въ преданіи, въ опредѣленіяхъ вселенскихъ соборовъ. Не можетъ быть того, чтобы вселенскій соборъ, или свободное и истинное свидѣтельство коллегіи пастырей, противорѣчилъ преданію церкви; не можетъ быть утверждено преданіемъ церкви никакое ученіе, противное св. писанію, такъ какъ изъ всѣхъ преданій нѣтъ болѣе достовѣрнаго, чѣмъ преданіе писанія. Поэтому пусть писаніе сохраняетъ свою ясность и достаточность, преданіе—свою твердость и постоянство, пастыри и вселенскіе соборы—свой авторитетъ и вліяніе (reverence); и пусть никто не противопоставляетъ ихъ другъ другу, такъ какъ одна и та же вѣра, одво и то же ученіе во всемъ необходимомъ для спасенія преподается (is taught) ими каждымъ своимъ собственнымъ методомъ и порядкомъ; каждый имѣетъ для себя примѣненіе

1908 г. стр. 536), очень распространенномъ въ нашихъ богословскихъ семинаріяхъ и колледжахъ, говоря о рѣшеніяхъ соборовъ, усвоющихъ себѣ значеніе вселенскихъ, высказываетъ: „Тамъ, гдѣ рѣшенія находятъ общее признаніе, мы имѣемъ нужную гарантію, что соборъ вѣрно отражалъ умъ всей церкви, и можемъ вѣрить, что соборъ не погрѣшилъ. Но „непогрѣшимость собора никогда не можетъ быть гарантирована сразу. Достоинство собора повѣряется послѣдующимъ принятіемъ его церковью“ (Forbes, On the Articles, 3-rd ed. 1878, p. 299)“.

¹⁾ Hammond, Of Heresies, p. 163.

²⁾ Bramhall, A Just Vindication of the Church of England, ch. II (Works, 1842, vol. I, p. 100).

и авторитетъ въ передачѣ и храненіи истины“¹⁾. Въ приведенной фразѣ Сэйвелль ясно показалъ, что онъ говорить о „соборахъ, истинно вселенскихъ, принятыхъ и одобренныхъ католическою церковью“. Онъ готовъ былъ бы допустить, что были соборы, выдававшіе себя за вселенскіе, которые постановляли еретическія опредѣленія, какъ напр. соборъ ариминскій, разбойничій ефесскій соборъ и иконоборческій константинопольскій соборъ 754 г. Имѣя въ виду такіе именно соборы, англійская церковь и говорить въ своемъ XXI членѣ, что „вселенскіе (General) соборы могутъ погрѣшать и иногда погрѣшали даже въ вещахъ, относящихся къ благочестію (unto God)“²⁾. Но, конечно, такіе соборы никогда не были бы приняты и утверждены католическою церковью и потому никогда не считались бы въ числѣ истинныхъ вселенскихъ соборовъ. Приведенныя мною мѣста взяты изъ сочиненій англиканскихъ богослововъ XVII в., но вѣроучительныя опредѣленія истинныхъ вселенскихъ соборовъ *всегда* считались англійскою церковью авторитетными³⁾. Приведу одинъ совсѣмъ недавній примѣръ. Въ 1867 г. архіепископъ кэнтерберійскій д-ръ Лонгли пригласилъ всѣхъ епископовъ англиканскаго исповѣданія собраться изъ всѣхъ частей свѣта на конференцію подъ его предсѣдательствомъ въ ламбетскомъ архіепископскомъ дворцѣ. Конференція собралась и приняла нѣсколько важныхъ резолюцій съ предисловіемъ (preamble) или введеніемъ, въ которомъ епископы выражаютъ „глубокую скорбь, съ какою они смотрятъ на раздѣленіе стада Христова въ мірѣ“, и далѣе говорятъ: „мы торжественно свидѣ-

¹⁾ *Saywel*, Praefat. ad Epist. Launoi, Cantab. 1689. Это предисловіе перепечатано было въ Opera omnia De Launoy, изд. въ Женевѣ (Coloniae Allobrogum) въ 1731 г. Приведенное въ текстъ мѣсто находится въ т. V, ч. 1, стр. LXXVI, LXXVII этого изданія.

²⁾ Что заявленіе XXI члена имѣетъ такой смыслъ, видно изъ современнаго документа *Reformatio legum ecclesiasticarum* (*De summa Trinitate et fide catholica*, cap. XIV, Oxford 1850, p. 6). Этотъ документъ составленъ въ значительной степени тѣми же лицами, которымъ принадлежалъ первоначальный проектъ членовъ. Въ указываемомъ мною мѣстѣ документа рѣчь идетъ о томъ же предметѣ, что и въ приведенныхъ словахъ XXI члена.

³⁾ Епископъ бречинскій А. П. Форбесъ (A. P. Forbes) въ своемъ *Explanation of the Thirty-nine Articles* (3-rd ed. 1878, p. 299) говоритъ: „въ вопросахъ догматическихъ опредѣленіе признаваго вселенскаго собора, рѣшаетъ дѣло навсегда“.

тельствуемъ здѣсь наше убѣжденіе, что всего дѣйствительнѣе можно помочь единству сохраненіемъ вѣры въ ея чистотѣ и цѣлости, какъ она преподана въ св. писаніи, содержалась въ первенствующей церкви, изложена кратко въ символахъ и утверждена безспорными вселенскими (General) соборами“¹⁾.

Надѣюсь, что я доказалъ, что англійская церковь считаетъ источниками вѣры св. писаніе и св. преданіе, и что въ случаѣ возникновенія споровъ о томъ, каково дѣйствительное ученіе писанія и преданія относительно какого-нибудь пункта вѣры, она считаетъ судьей въ такихъ спорахъ самое церковъ, дѣйствующую чрезъ свои помѣстные соборы и суды, а въ послѣдней инстанціи чрезъ истинный вселенскій соборъ.

Такова позиція англійской церкви относительно этого предмета, и англійская церковь занимаетъ ее не только въ теоріи, но проводитъ теорію и въ практику. Если бы я излагалъ предметъ подробно, я могъ бы иллюстрировать сказанное множествомъ примѣровъ, когда церковъ охраняла вѣру, однажды навсегда преданную, наказывая тѣхъ, кто, по ея сужденію, извращалъ или отрицалъ истины, составляющія часть залога вѣры, ввѣреннаго ея храненію. Но въ настоящей лекціи необходимо быть краткимъ. Поэтому я приведу только два примѣра, свѣдѣнія о которыхъ мнѣ доступны. Оба случая были при моей жизни, и я ихъ хорошо помню. Одинъ произошелъ въ кэнтерберійской провинціи, въ Англій. Нѣкій священникъ по имени Дэнбаръ Исидоръ Хизсъ (Dunbar Isidore Heath), служившій въ приходѣ Брэдингъ, опубликовалъ въ 1858 г. книгу, въ которой утверждалъ, что Господь нашъ Христосъ не проливалъ Своей драгоцѣнной крови для умиловленія вѣчнаго Отца за наши грѣхи; онъ утверждалъ далѣе, что о прощеніи грѣховъ евангеліе ничего не говоритъ, высказывалъ и другія еретическія мнѣнія. За это онъ былъ обвиненъ въ ереси передъ судомъ Арокъ, провинціальнымъ трибуналомъ архіепископа кэнтерберійскаго, и когда судъ призналъ обвиненіе доказаннымъ, приговоренъ былъ къ лишенію священнической должности въ Брэдингъ и связанныхъ съ ней правъ и доходовъ.

Другой случай, на который я укажу, извѣстенъ болѣе.

¹⁾ The Lambeth Conferences of 1867, 1878 and 1888, edited by Randall T. Davidson, 1889, p. 97.

Онъ произошелъ въ кэптаунской (Cape town) провинціи въ Южной Африкѣ. Одинъ изъ епископовъ этой провинціи д-ръ Джонъ Вилльямъ Колензо (Colenso), епископъ натальскій, издавъ въ 1861 г. комментарий на посланіе св. Павла къ Римлянамъ; въ 1862 г. онъ издавъ первую часть своего труда: „The Pentateuch critically examined“ (Критическій разборъ Пятикнижія), а въ 1863 г. вторую часть. Эти книги произвели очень большой соблазнъ въ церкви. Епископъ утверждалъ, что всѣ люди, вѣрующіе и невѣрующіе, христіане и нехристіане, считаются Богомъ за праведныхъ, что всѣ они умерли для грѣха и возстали для праведности. Онъ отрицалъ далѣе, что Богъ примиренъ съ нами смертію Сына Его. Онъ утверждалъ, что всѣ люди, даже язычники, во всякое время причащаются Тѣла и Крови Христовыхъ. Онъ говорилъ о св. писаніи и обращался съ нимъ, какъ съ простою человѣческою книгою, не вдохновенною Богомъ Духомъ Святымъ, или вдохновенною только въ такомъ смыслѣ, въ какомъ могутъ быть вдохновенными и другія книги; держался и многихъ другихъ заблужденій. Поэтому противъ него формально начато было дѣло по обвиненію его въ ложномъ ученіи, разсматривавшееся на провинціальномъ синодѣ кэптаунской провинціи подъ предсѣдательствомъ кэптаунскаго митрополита, д-ра Роберта Грэя. Такъ какъ епископъ Колензо отказался отречься, то по опредѣленію синода онъ былъ низложенъ съ епископской кафедры, и ему запрещено было исполнять священнослужительскія функціи въ кэптаунской провинціи. Не смотря на этотъ приговоръ, д-ръ Колензо продолжалъ служить, какъ епископъ, въ небольшомъ кружкѣ увлеченныхъ имъ лицъ. Поэтому въ декабрѣ 1865 г. его митрополитъ вынужденъ былъ произнести надъ нимъ великое отлученіе, и онъ оставался низложеннымъ и отлученнымъ до своей смерти въ 1883 г. Въ іюль 1868 г. и синодъ кэнтэриберійской провинціи призналъ епископа Колензо канонически низложеннымъ, а въ январѣ 1869 г. въ епископы для церкви въ колоніи Наталь посвященъ былъ д-ръ Вилльямъ Кеннетъ Мэкрори (William Kenneth Macgrogie), и паства, лишившаяся епископа, получила новаго пастыря.

Я вошелъ въ нѣкоторыя подробности при изложеніи исторіи этихъ дѣлъ, потому что я хотѣлъ доказать, что англійская церковь признаетъ возложенный на нее долгъ хранить залогъ католической вѣры, вѣренный ей попеченію,

и отсѣкать отъ своего общенія открытыхъ и явныхъ еретиковъ, хотя бы они имѣли высокое званіе епископа.

Теперь я перейду отъ разсмотрѣнія источниковъ вѣры, т. е. писанія и преданія, и власти церкви рѣшать споры о вѣрѣ, къ авторизованнымъ образцамъ вѣры и ученія, признаваемымъ и постоянно употребляемымъ англійскою церковью.

Я могъ бы начать съ вѣроучительныхъ опредѣленій признанныхъ вселенскихъ соборовъ, которыя несомнѣнно признаются авторитетными англійскою церковью и постоянно указываются, какъ авторитетныя, нашими великими богословами. Если бы кто-нибудь заподозрѣнный въ ереси обвиненъ былъ передъ однимъ изъ нашихъ церковныхъ судовъ въ отступленіи (contravening) отъ ученія, изложеннаго въ которомъ нибудь изъ этихъ вѣроучительныхъ опредѣленій, дѣло, безъ сомнѣнія, было бы разслѣдовано, и если бы обвиненіе подтвердилось, еретикъ былъ бы осужденъ¹⁾.

Но я разумѣю собственно тѣ образцы вѣры и ученія, съ которыми члены англійской церкви входятъ въ постоянное соприкосновеніе, и которые они, такъ сказать, имѣютъ въ своихъ рукахъ. Я назову четыре такихъ образца: I. Символы, II. Катихизисъ, III. „Книгу Молитвъ“, со включеніемъ ординала, и IV. Члены религіи.

I. Такъ какъ англійская церковь считаетъ для себя обязательными вѣроучительныя опредѣленія признанныхъ вселенскихъ соборовъ, то она необходимо принимаетъ никейскій символъ въ той формѣ, въ какой онъ былъ составленъ и санкціонированъ первымъ никейскимъ соборомъ, а также символъ, обычно называемый константинопольскимъ, въ той формѣ, въ какой онъ былъ санкціонированъ халкидонскимъ соборомъ. Я помню, что второй изъ нихъ былъ публично употребленъ при обратномъ принятіи въ общеніе церкви англійской покойнымъ Самюэлемъ Вильберфорсомъ, епископомъ винчестерскимъ, Эдмунда С. Фулькса (Reverend Edmund S. Ffoulkes), перешедшаго раньше въ р.-католическое исповѣданіе. Но ни первоначальный никейскій, ни первоначальный константинопольско-халкидонскій символы членами англійской церкви обычно не употребляются ни въ общественномъ бо-

¹⁾ См. *Phillimore, Ecclesiastical Law of the Church of England*, 2-nd edit., 1895, vol. II, pp. 842—844.

гослуженіи, ни частнымъ образомъ. Обычно мы употребляемъ слѣдующіе символы: 1) апостольскій символъ, 2) западную форму константинопольскаго символа и 3) символъ, обычно называемый аѳанасіевымъ символомъ.

1) Апостольскій символъ есть древне-римскій крещаль-ный символъ первой половины второго вѣка съ немногими, большею частію галльскими, дополненіями пятого и шестого вѣковъ. Въ Англіи это наиболѣе общеизвѣстный изъ всѣхъ трехъ символовъ. Онъ употребляется при крещеніи; онъ преподается дѣтямъ, когда они обучаются катихизису; онъ читается священникомъ умирающему, когда совершается чинъ посѣщенія больныхъ; онъ нормально читается ежедневно въ церкви на двухъ службахъ хора, утренѣ и вечернѣ; наконецъ онъ употребляется почти всюду членами англійской церкви въ частныхъ молитвахъ. Какъ я уже упоминалъ, онъ былъ крещальнымъ символомъ мѣстной церкви въ городѣ Римѣ; вышедшіе изъ этого центра миссіонеры разнесли его съ собою повсюду на Западѣ и научили ему обращенныхъ ими въ христіанство. Позднѣйшія прибавки къ нему сдѣланы были не какимъ-нибудь пленарнымъ западнымъ соборомъ, а мѣстными церквами въ Галліи и въ другихъ странахъ; эти прибавки были впоследствии приняты въ Римѣ, можетъ быть, около конца VII в., и въ концѣ концовъ дополненная форма вошла во всеобщее употребленіе на Западѣ.

2) Второй символъ, обычно употребляемый въ англійской церкви, это западная форма константинопольскаго символа. Говоря вообще, можно сказать, что англійская форма согласна съ латинскимъ переводомъ символа, обычно употреблявшимся на Западѣ въ средніе вѣка. И англійскій и латинскій переводы имѣютъ вставку: „Deum de Deo“, „Бога отъ Бога“, передъ словами: „lumen de lumine“, „свѣта отъ свѣта“; оба имѣютъ прибавку „Filioque“, „и отъ Сына“, послѣ словъ: „ex Patre“, „отъ Отца“, тамъ, гдѣ говорится объ исхожденіи Святаго Духа. Но англійскій переводъ отличается отъ обычнаго латинскаго перевода тѣмъ, что онъ въ членѣ о церкви опускаетъ прилагательное: „святую“ передъ словами: „каѳолическую и апостольскую“. Конечно, это слово опущено не по какому-нибудь догматическому основанію, потому что въ англійскомъ переводѣ апостольскаго символа мы ежедневно выражаемъ свою вѣру въ „святую каѳолическую церковь“. Но въ большей части раннихъ печатныхъ изданій соборовъ,

напр. въ изданіяхъ Мерлэна, Краббе и Карранцы константинопольскій символъ читался безъ слова „sanctam“, „святую“, и составители нашей „Книги Молитвъ“, вѣроятно, заключили, что слово „святую“ есть интерполяція, и на этомъ основаніи его опустили.

Этотъ англійскій переводъ константинопольскаго символа употребляется въ англійской церкви на евхаристической службѣ. Тотъ фактъ, что онъ содержитъ выраженіе „Filioque“ тамъ, гдѣ говорится объ исхожденіи Святаго Духа, является, думаю я, однимъ изъ главныхъ препятствій къ взаимообщенію между восточными церквами и англійской церковью. Сейчасъ я говорю объ образцахъ вѣры въ англійской церкви и не хочу отвлекать вашихъ мыслей длиннымъ отступленіемъ о Filioque. Но я готовъ обсуждать этотъ вопросъ съ русскими богословами, если бы такое обсужденіе признано было желательнымъ ¹⁾.

3) Третій символъ, регулярно употребляемый англійскою церковью,—афанасіевъ символъ. Онъ очень ясно и довольно пространно излагаетъ два великихъ основныхъ догмата: ученіе о Святой Троицѣ въ Единцѣ и ученіе о воплощеніи Втораго Лица Благословенной Троицы, и содержитъ очень полезныя изреченія, предостерегающія католическихъ христіанъ объ опасности отступленія отъ католической вѣры. Ученіе этого символа безусловно согласно съ ученіемъ великаго учителя церкви св. Афанасія, но составленъ онъ не св. Афанасіемъ. Св. Афанасій писалъ на греческомъ языкѣ, между тѣмъ какъ этотъ символъ первоначально былъ написанъ на языкѣ латинскомъ. Когда, гдѣ и кѣмъ онъ написанъ, съ достовѣрностью неизвѣстно. На основаніи новѣйшихъ изслѣдованій, я склоняюсь думать, что онъ написанъ въ Испаніи во второй половинѣ VI вѣка, и что авторомъ его былъ, можетъ быть, св. Мартинъ, архіепископъ бражскій ²⁾.

¹⁾ [Опускаемъ здѣсь подстрочное примѣчаніе, дѣлаемое авторомъ къ этому мѣсту и сообщающее о конференціи съ православными богословами въ С.-Петербургѣ по вопросу о „Filioque“, о которой уже говорилось въ предисловіи. *Прим. перевод.*]

²⁾ См. лекціи ученаго бенедиктинца домъ-Морэна, напечатанныя въ „Journal of Theological Studies“, vol. XII, pp. 161, 337. (Но, какъ я вижу, въ „Revue Bénédictine“ за октябрь 1911 г. домъ-Морэнъ отступилъ отъ своего ваяда, высказаннаго въ его оксфордскихъ лекціяхъ, и склоняется теперь признать авторомъ „Quicumque“ св. Кесарія арльскаго).

По уставу (the use) англійской церкви аеанасіевъ символъ употребляется вмѣсто апостольскаго символа на утренѣ въ главные праздники въ году и въ дни нѣкоторыхъ святыхъ.

Я думаю, что аеанасіевъ символъ никогда не употребляется на общественномъ богослуженіи въ православной восточной церкви, хотя печатается,—не правда ли?—въ качествѣ полезнаго вѣроучительнаго наставленія въ приложеніи къ нѣкоторымъ изданіямъ нѣкоторыхъ славянскихъ и греческихъ богослужебныхъ книгъ.

Нужно замѣтить, что всѣ эти три символа, апостольскій, западная форма константинопольскаго символа и аеанасіевъ символъ были въ употребленіи въ большей части Запада за два съ половиною вѣка до окончательнаго разрыва между Востокомъ и Западомъ. Употребленіе ихъ на Западѣ не препятствовало взаимообщенію между восточною и западною вѣтвями церкви.

II. Я перейду теперь отъ символовъ къ катихизису, или къ наставленію въ формѣ вопросовъ и отвѣтовъ, выслушиваемому каждымъ крещенымъ членомъ церкви передъ конфирмаціею. Катихизисъ состоитъ изъ двухъ частей, пзъ коихъ первая содержитъ объясненіе крещальнаго завѣта (Covenant), а вторая краткое наставленіе о двухъ важнѣйшихъ таинствахъ, которыя необходимы для всѣхъ христіанъ, желающихъ спастись, и о которыхъ однихъ только мы имѣемъ удостовѣреніе въ Новомъ Завѣтѣ, что они были ясно установлены Господомъ нашимъ Христомъ во время Его земной жизни. Эти два важнѣйшихъ таинства, конечно,—крещеніе и св. евхаристія.

Въ первой части катихизиса готовящамся къ конфирмаціи преподается апостольскій символъ съ краткимъ объясненіемъ ученія его о трехъ Лицахъ Благословенной Троицы, затѣмъ имъ преподается десять заповѣдей съ сокращеннымъ изложеніемъ главныхъ обязанностей, которыя онѣ предписываютъ, и наконецъ молитва Господня съ объясненіемъ ея прошеній.

Вторая часть катихизиса объясняетъ, что внѣшняя сторона таинства есть средство, чрезъ которое мы получаемъ внутреннюю сторону, и залогъ для удостовѣренія насъ въ томъ, что мы получаемъ эту внутреннюю сторону. Она объясняетъ далѣе внѣшній видимый знакъ въ крещеніи и внутреннюю духовную силу, которую оно сообщаетъ. Она устанавливаетъ,

что взрослые, приступающіе ко крещенію, должны прежде крещенія имѣть покаяніе и вѣру; объясняетъ также, что при крещеніи дѣтей вѣра и покаяніе обѣщаются за нихъ ихъ воспріемниками. Катихизисъ даетъ затѣмъ подобныя же наставленія относительно св. евхаристіи, при чемъ очень ясно учитъ, что внутренняя сторона этого таинства „есть Тѣло и Кровь Христовы“, которыя, по его словамъ, „истинно и дѣйствительно берутся и принимаются“ христіанами, когда они причащаются.

Составители катихизиса не имѣли въ виду дать полное изложеніе христіанской религіи, а лишь краткое наставленіе, пригодное для заучиванія наизусть дѣтьми въ возрастѣ семи лѣтъ, ибо въ этомъ именно возрастѣ обычно подтверждались дѣти въ Англии въ XVI и въ первой половинѣ XVII вѣка ¹⁾.

III. Третій образецъ вѣры и ученія, обязательный для членовъ англійской церкви—„Книга Молитвъ“ (Prayer-book) или, какъ читается полное заглавіе: „*Книга общихъ молитвъ и совершенія таинствъ и другихъ обрядовъ и церемоній церковныхъ по уставу (the use) англійской церкви, съ псалтирью или псалмами Давида, съ указаніемъ, какъ они должны пѣться или читаться въ церквахъ, и съ формою или образомъ (Manner) поставленія и посвященія епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ*“.

„Книга молитвъ“ есть официальная богослужебная книга церкви и содержитъ наставленія къ совершенію общественнаго богослуженія, а также и самыя слова, которыя должны употребляться на этомъ общественномъ богослуженіи. Въ нашихъ службахъ главная роль принадлежитъ епископу или священнику, но и народъ, руководимый хоромъ, гдѣ таковой имѣется, также принимаетъ участіе. Онъ объединяется съ служащимъ въ пѣніи или произнесеніи символовъ и въ общей исповѣди въ грѣхахъ, участвуетъ въ пѣніи псалмовъ и гимновъ и въ литаніи, произноситъ время отъ времени установленный отвѣтъ на нѣкоторыя возмашенія служащаго и въ концѣ каждой молитвы выражаетъ свое согласіе и содѣйствованіе словомъ: „Аминь“. Такимъ образомъ ученіе „Книги Молитвъ“ обязательно какъ для священника, такъ и для народа, согласно древнему принципу, на который часто ссылаются отцы церкви, и который однимъ изъ нихъ выра-

¹⁾ Сравни. Scudamore, Notitia Eucharistica, 1876, p. 51.

женъ такъ: „ut legem credendi statuat lex supplicandi“¹⁾, „чтобы законъ нашей молитвы опредѣлялъ законъ нашей вѣры“. Кромѣ того, отъ духовныхъ лицъ при рукоположеніи и въ нѣкоторыхъ другихъ случаяхъ требуется произносить и подписывать слѣдующее заявленіе: „я соглашаюсь съ... „Книгою Общихъ Молитвъ и поставленія епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ“, я вѣрю, что ученіе англійской церкви, изложенное въ ней, согласно съ Словомъ Божиимъ; въ общественныхъ молитвахъ и при совершеніи таинствъ я буду употреблять форму, предписанную въ названной книгѣ, и никакой другой, исключая случаевъ, когда мнѣ это будетъ приказано законною властью“. „Книга Молитвъ“, слѣдовательно, есть не только литургическое руководство, но и образецъ вѣры и ученія, обязательный какъ для духовенства, такъ и для мірянъ.

Считаю важнымъ особенно отмѣтить (to emphasize) здѣсь, что молитвы, благодаренія и другія литургическія части, составляющія „Книгу Молитвъ“, въ большей своей части не были *новыми* произведеніями. Напротивъ, новое составляло въ нихъ лишь малую часть. Очень ученый литургистъ, д-ръ Фриръ объ источникахъ „Книги Молитвъ“ говоритъ слѣдующее: „если не считать Библии, то *гораздо большую часть содержанія* доставили старыя традиціонныя латинскія службы англійской церкви. Это вѣрно не только относительно ея дѣйствительнаго состава, но еще болѣе и замѣтнѣе относительно всего духа и метода „Книги Молитвъ“: она черпала и изъ другихъ источниковъ — греческаго, галликанскаго, лютеранскаго и швейцарскаго, изъ каждаго въ своей мѣрѣ. Но нигдѣ каеволическій характеръ книги не проявляется лучше, чѣмъ въ обращеніи съ матеріаломъ, принятымъ изъ источниковъ XVI вѣка, каковы „Consultatio“ (Германа, реформаторскаго архіепископа кельнскаго) или предложенія Буцера; даже тамъ, гдѣ заимствованіе было весьма широкимъ, имѣются все-таки ясныя слѣды тщательной издательской работы и исключенія того, что могло звучать не въ тонъ съ старымъ характеромъ благочестія, сохранившимся въ традиціонныхъ молитвахъ церкви“²⁾.

¹⁾ Auctoritt. de Grat. Dei. cap. XI, *Denzinger*, Enchiridion symbolorum et definitionum, edit. Nelreda, 1909, p. 28.

²⁾ *Procter and Frere*, A New History of the Book of Common Prayer, 1902, pp. 674, 675.

Главная цѣль, какую, видимо, ставили себѣ составители „Книги Молитвъ“, состояла въ томъ, чтобы сдѣлать общественное богослуженіе церкви понятнымъ для массы народа. Старыя средневѣковыя службы были прекрасны, но они были на латинскомъ языкѣ и были очень сложны и разсѣяны въ разныхъ книгахъ, каковы миссалъ, бревиарій, мануаль, процессіональ, понтификаль и другія. Составители „Книги Молитвъ“ поставили себѣ задачей сократить службы, упростить ихъ и перевести на англійскій языкъ, такъ чтобы всѣ службы, какія были въ общинномъ употребленіи, можно было помѣстить въ одномъ томѣ, который каждый умѣющій читать мірянинъ могъ бы брать съ собой въ церковь, и съ помощью котораго могъ бы сознательно слѣдить за службами, и не только понимать слова, произносимыя служащимъ, но и говорить отвѣты и исполнять свою часть въ священнодѣйствіяхъ богослуженія. Не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что составители „Книги Молитвъ“ выполнили поставленную себѣ очень трудную задачу замѣчательно успѣшно. Красивый и величественный англійскій языкъ нашего перевода Библии и нашей „Книги Молитвъ“ много сдѣлалъ для того, чтобы расположить англійскій народъ къ истинамъ божественнаго откровенія, вѣрному храненію церкви Божіей.

Важнѣйшія службы, содержащіяся въ „Книгѣ Молитвъ“, слѣдующія: чинъ утрени и вечерни; чинъ совершенія св. евхаристіи, съ измѣняющимися коллектами и чтеніями изъ апостола и евангелія, употребляемыми на этой службѣ въ течение года; литанія; чинъ крещенія дѣтей и чинъ крещенія взрослыхъ; чинъ конфирмаціи; чинъ совершенія брака; чинъ посѣщенія больныхъ и причащенія ихъ; чинъ погребенія умершихъ; благодарственныя молитвы женщинъ послѣ рожденія дитяти; псалтирь; чинъ поставленія и посвященія епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ. Кромѣ того, содержатся другія менѣ важныя службы, календарь, таблицы чтеній изъ св. писанія и проч. Наставленія относительно исповѣди и форму разрѣшенія можно найти въ чинѣ посѣщенія больныхъ.

Нѣкоторыя службы, хотя и регулярно употребляемыя, никогда не включались въ „Книгу Молитвъ“ потому, вѣроятно, что нужда въ нихъ случается очень рѣдко. Для примѣра могу указать на чинъ освященія церквей и кладбищъ и на чинъ помазанія и коронованія государя и его супруги.

Въ общемъ можно видѣть, что въ „Книгѣ Молитвъ“ предусмотрѣны всѣ болѣе важныя ординарныя потребности христіанскаго народа; поэтому ученіе „Книги Молитвъ“, основывающееся на великихъ членахъ вѣры, показываетъ въ деволюціональной формѣ отношеніе этого откровеннаго ученія къ разнымъ сторонамъ христіанской жизни.

Несомнѣнно, ученіе „Книги Молитвъ“ не есть лютеранское или кальвинистическое ученіе. Оно совершенно православно и католично и находится въ согласіи съ св. писаніемъ и съ общимъ вѣроучительнымъ преданіемъ, выраженнымъ (embodied) въ писаніяхъ св. отцовъ.

Я говорилъ о трехъ образцахъ вѣры и ученія англійской церкви: символахъ, катихизисѣ и „Книгѣ Общихъ Молитвъ“. Эти три образца имѣютъ между собою то общее, что всѣ они обязательны сколько для духовенства, столько же и для мірянъ. Міряне читаютъ символы въ церкви; міряне должны выучивать и принимать катихизисъ передъ конфирмаціей; міряне должны чтить Бога богослуженіемъ по литургическимъ формамъ „Книги Молитвъ“; а такъ какъ они обязаны отдаваться всѣмъ сердцемъ богослуженію, въ которомъ участвуютъ, то „*lex supplicandi*“ неизбежно опредѣляетъ „*lex credendi*“, или другими словами, ученіе „Книги Молитвъ“ само собой становится правиломъ ихъ вѣры. *)

Ф. В. Пуллеръ.

*) Продолженіе слѣдуетъ.

Преимственность английской церкви до реформации въ XVI в. и послѣ реформации, съ очеркомъ нынѣшняго состоянія этой церкви.

(Четыре лекціи, прочитанныя для православныхъ преимущественно слушателей въ домѣ оберъ-прокурора Св. Синода въ С.-Петербургѣ) *).

ГЛАВА II.

Легальная и духовная преимственность английской церкви до реформации и послѣ реформации (часть 1-я).

НѢКОТОРЫЕ думаютъ, что при королѣ Генрихѣ VIII въ Англіи была установлена новая церковь, и что король и парламентъ передали кафедральныя соборы, церковныя зданія, десятины и другія владѣнія (endowments) отъ старой церкви этой предполагаемой новой церкви. Такая мысль безусловно ложна. Если бы подобная передача когда-нибудь состоялась, ее легко было бы доказать. Существовали бы парламентскіе акты, предписывающіе произвести такую передачу; историки оставили бы рассказы о томъ, какъ изгонялось старое духовенство, и какъ вводилось новое. Но такихъ парламентскихъ актовъ и такихъ историческихъ извѣстій *не существуетъ*. Причиною этого молчанія является тотъ несомнѣнный фактъ, что никакой новой церкви тогда учреждено не было, а слѣдовательно не было и передачи церковныхъ зданій и церковной собственности отъ старой церкви новой. Старая церковь продолжала существовать подъ своимъ старымъ именемъ. Она всегда называлась „английскою церковью“, даже въ тѣ времена, когда папа имѣлъ большую

*; Продолженіе. См. май.

власть въ Англіи. Великая хартія англійской свободы, Magna Charta, подписанная королемъ Іоанномъ въ 1215 г., начинается словами: „*Libera sit ecclesia anglicana*“ (англійская церковь должна быть свободною). Въ 1307 г. въ парламентѣ въ Карляйлѣ свѣтскіе лорды и общины подали королю Эдуарду I ремонстранцію, въ которой жаловались на то, что римскій папа несправедливо присваиваетъ себѣ право замѣщать свободныя архіепископскія и епископскія кathedры, какъ будто бы онъ былъ патрономъ этихъ должностей и бенефицій, и говорили, что если это не прекратится, то „*достояніе святой англійской церкви будетъ разорено*“. Англійскій парламентъ привелъ и внесъ слова этой ремонстранціи въ два позднѣйшіе статута, изъ которыхъ одинъ былъ изданъ въ 1350 г., а другой въ 1389 г. Если мы перейдемъ отъ XIII и XIV вѣковъ къ царствованію Эдуарда VI, сына и преемника Генриха VIII, въ XVI в., то мы найдемъ, что ни у кого не было и мысли о томъ, будто вмѣсто старой создана была новая церковь. Въ царствованіе Эдуарда VI въ 1549 г. службы, употреблявшіяся въ общественномъ богослуженіи, были переведены съ латинскаго языка на англійскій, упрощены и собраны вмѣстѣ въ одинъ томъ, извѣстный съ того времени подъ именемъ „Книги Общихъ Молитвъ“ (Book of Common Prayer). Въ одномъ изъ предисловій къ этой книгѣ указывается причина, почему службы были переведены на англійскій языкъ, и говорится: „службы въ *этой англійской церкви* много лѣтъ читались народу на латинскомъ языкѣ, котораго онъ не понимаетъ, такъ что онъ слушалъ ихъ только ушами, сердце же его, духъ и умъ не получали отъ нихъ назиданія“. Здѣсь ясно предполагается, что та самая англійская церковь, которая въ прежнее время употребляла латинскія службы, теперь должна была употреблять англійскія. Никакой новой церкви не было. Безъ всякаго перерыва продолжала существовать старая церковь. Думаю, что я вѣрно скажу, что при патріархѣ Никонѣ святая русская церковь исправила нѣкоторыя ошибки, вкравшіяся въ ея богослужебныя книги; но эти полезныя исправленія и измѣненія не создали новой русской церкви. Старая русская церковь продолжала существовать, не смотря на измѣненія. Такъ же было и съ англійской церковью. Старая англійская церковь продолжала существовать, не смотря на упрощеніе ея службъ и на переводъ ихъ на англійскій языкъ.

Когда король Эдуардъ VI умеръ, престоль унаслѣдовала его сводная сестра королева Марія, вступившая въ бракъ съ Филиппомъ II, королемъ испанскимъ. Марія и ея супругъ были строгіе паписты и заставили англійскую церковь просить у папы прощенія и подчиниться его притязаніямъ. Папа снова принять англійскую церковь въ общеніе. Но такое положеніе длѣль продолжалось недолго. Послѣ пятилѣтняго съ небольшимъ царствованія Марія умерла, и на престоль вступила ея сводная сестра Елизавета. Въ царствованіе Елизаветы англійская церковь снова свергла съ себя иго папской тиранніи и опять стала употреблять англійскія службы „Книга Общихъ Молитвъ“ вмѣсто латинскихъ, возстановленныхъ въ царствованіе Маріи. Папа не сразу отлучилъ Елизавету и англійскую націю, и все та же старая англійская церковь продолжала существовать безъ всякаго прерыва въ своей преемственности ¹⁾. Въ послѣдніе годы царствованія королевы Маріи архіепископомъ кэнтерберійскимъ былъ одинъ изъ кардиналовъ римской церкви, кардиналъ Поль; но онъ умеръ въ одинъ день съ королевою Марією, такъ что, когда на престоль вступила Елизавета, кэнтерберійская кафедра была праздною. Пришло время выбирать новаго архіепископа. Я думаю, что я докажу полное отсутствіе всякой мысли о созданіи новой церкви, если приведу письмо Елизаветы къ декану и капитулу кэнтерберійской церкви, въ которомъ она, какъ представительница царственнаго основателя этой церкви, давала имъ свое разрѣшеніе приступить къ избранію новаго архіепископа. Письмо королевы изложено въ такихъ выраженіяхъ: „Королева своимъ возлюбленнымъ во Христѣ декану и капитулу митрополитанской церкви кэнтерберійской (шлеть) привѣтъ. Мы получили отъ васъ смиренное прошеніе, въ которомъ вы ходатайствуете, чтобы мы въ виду того, что вслѣдствіе естественной смерти достопочтеннѣйшаго во Христѣ отца, господина Регинальда Поля, кардинала, послѣдняго архіепископа вашей церкви, церковь эта теперь остается праздною и лишенною

¹⁾ Лишь въ февралѣ 1570 г. папа Пія V издалъ буллу „*Regnans in excelsis*“, нилагавшую королеву Елизавету, ея подданныхъ разрѣшавшую отъ вѣрноподданнической присяги и анаеematствовавшую тѣхъ, кто продолжалъ бы повиноваться ей. Булла напечатана въ *Magnum Bullarium* (edit. 1727, t. II, p. 304), а также у *Burnet*, *History of the Reformation* (ed. Росоок, vol. V, pp. 579—581).

пастырскаго утѣшенія, соизволили даровать вамъ наше фундаменторское разрѣшеніе избрать себѣ другого архіепископа и пастыря. Благосклонно соглашаясь удовлетворить эту вашу просьбу, мы признали нужнымъ даровать вамъ это разрѣшеніе, и просимъ васъ избрать себѣ въ архіепископа и пастыря такого человѣка, который бы былъ преданъ Богу и полезенъ и вѣренъ намъ и нашему королевству“¹⁾. Въ то же время въ другомъ письмѣ королева увѣдомляла декана и капитуль, что она ожидаетъ и требуетъ отъ нихъ избрать д-ра Матью Паркера. Тѣ дѣйствительно и избрали его, избраніе это было въ свое время утверждено, и Матью Паркеръ послѣ этого посвященъ былъ четырьмя епископами, которые сами получали дѣйствительное посвященіе. Здѣсь слѣдуетъ обратить вниманіе на то, что королева въ обычной, употребленной въ теченіе столѣтій, формѣ дала декану и капитулу свое разрѣшеніе избрать преемника кардиналу Полю. Она признаетъ, что со смертію Поля кэнтерберійская церковь лишилась пастырскаго утѣшенія, и что съ избраніемъ Паркера это утѣшеніе, котораго она лишилась, будетъ возвращено ей. Нѣтъ никакого намека на то, что, въ ея представленіи, Паркеръ долженъ былъ быть примасомъ новой церкви. Онъ долженъ былъ наследовать Полю, какъ примасъ старой церкви.

Можетъ быть, вы подумаете, что я трачу слишкомъ много времени на доказательство того, что ни при Генрихѣ VIII, ни при Елизаветѣ не было мысли учредить новую церковь. Но этотъ пунктъ имѣетъ очень большую важность, и прежде чѣмъ покончить съ нимъ, я хотѣлъ бы прочесть вамъ слова одного изъ величайшихъ нашихъ новыхъ англійскихъ историковъ; я разумѣю д-ра Э. А. Фримана, бывшаго королевскаго профессора по новой исторіи въ оксфордскомъ университетѣ. Д-ръ Фриманъ говоритъ: „Если разсмотрѣть событія XVI в., то несомнѣнно, что ни одинъ англійскій правитель, ни одинъ англійскій парламентъ не думали объ установленіи новой церкви, а лишь о реформѣ существующей англійской церкви. Ничто такъ далеко не было отъ ума Генриха VIII или Елизаветы, какъ мысль о томъ, что они дѣлаютъ что-нибудь *новое*. Ни тотъ, ни другая никогда ни одного мгновенія не думали объ *установленіи новой церкви*

¹⁾ Rymer, Foedera, t. XV, p. 536.

или вообще объ *установленіи* чего бы то ни было. Въ своихъ собственныхъ глазахъ они не *устанавливали*, а реформировали; они ничего ни низвергали, ни воздвигали, а лишь исправляли; они устраняли нововведенія и порчу; они сбрасывали узурпированную чужеземную юрисдикцію и восстанавливали коронѣ ея древнюю власть надъ церковнымъ сословіемъ (the State Ecclesiastical)... Не было какого-нибудь одного акта, который бы назывался „реформаціей“; реформація была результатомъ длиннаго ряда актовъ. Не было одного момента, когда бы была установлена церковь, одного парламентскаго акта, которымъ бы она была установлена; тѣмъ болѣе не было какого-нибудь акта, которымъ бы одна церковь лишена была своего государственнаго положенія (was „disestablished“) и вмѣсто нея установлена была другая церковь... Во всемъ, что дѣлали Генрихъ и Елизавета, они не больше думали объ установленіи новой *церкви*, чѣмъ объ основаніи новой *націи*“¹⁾.

Я думаю, что я ясно показалъ, что ни при Генрихѣ VIII, ни при Елизаветѣ у правителей Англіи не было намѣренія установить новую церковь. Не было никакого перерыва (breach) во внѣшнемъ строеніи церкви. Англійская церковь послѣ утраты общенія съ церковью римскою вполнѣ сохранила свою легальную преемственную связь съ старой исторической англійской церковью, основанною въ концѣ VI в. св. Августиномъ кэнтерберійскимъ и его спутниками.

Но, можетъ быть, скажутъ, что легальная преемственная связь и сохраненіе внѣшняго строенія церкви дѣло хорошее, но въ богоустановленномъ и въ богоодаренномъ (Divinely endowed) обществѣ, какое представляетъ церковь, нужны и другія вещи для того, чтобы можно было успѣшно доказывать духовное тожество и духовную преемственность церкви. Въ длинной исторіи христіанства бывали примѣры, когда національныя церкви заражались ересью, теряли такимъ образомъ свое единеніе со Христомъ, великимъ Главою церкви, и справедливо отсѣкались отлученіемъ отъ общенія (fellowship) съ единою святою католическою и апостольскою церковью, которая есть истинное мистическое тѣло Христово. Возможно представить себѣ и такую церковь, которая по нерадѣнію, по какой-нибудь несчастной случай-

¹⁾ E. A. Freeman, Disestablishment and Disendowment, What are they? 2-nd ed. 1885, pp. 27—29.

ности или по невѣдѣнію того, что нужно для обезпеченія дѣйствительности посвященій лишилась бы дѣйствительно посвященныхъ епископовъ, а слѣдовательно въ скоромъ времени лишилась бы и дѣйствительно рукоположенныхъ священниковъ и діаконовъ, такъ какъ никто не имѣетъ власти поставить истиннаго священника или истиннаго діакона, кромѣ дѣйствительно посвященнаго епископа. Если бы случилось такое несчастіе, то въ христіанскомъ обществѣ, лишившемся такимъ образомъ служенія истинныхъ епископовъ, священниковъ и діаконовъ, не было бы ни дѣйствительной конфирмаціи, ни дѣйствительной евхаристіи, ни дѣйствительнаго разрѣшенія отъ грѣховъ. Такое общество не могло бы имѣть права считаться живою частію католической церкви Христовой.

Поэтому относительно англійской церкви, какъ она существуетъ въ настоящее время, должны быть поставлены два вопроса: во-первыхъ, сохранила ли она истинную католическую вѣру? и, во-вторыхъ, сохранила ли она дѣйствительную іерархію? Разсмотримъ сначала вопросъ о томъ, сохранила ли она истинную католическую вѣру, а затѣмъ въ слѣдующей лекціи будемъ разсматривать вопросъ о дѣйствительности англійскихъ посвященій.

Что касается святой вѣры, то лучше всего будетъ сначала заняться ученіемъ англійской церкви о такъ называемыхъ источникахъ вѣры, т. е. о священномъ писаніи и священномъ преданіи. Наша церковь въ VI членѣ религіи учить, что „священное писаніе содержитъ все необходимое для спасенія, такъ что ни отъ кого нельзя требовать принимать, какъ членъ вѣры, или считать потребнымъ и необходимымъ для спасенія то, что не читается въ св. писаніи и не можетъ быть имъ доказано“. Тридцать девять членовъ, изъ одного изъ которыхъ я привелъ предыдущее положеніе, получили свою окончательную форму и были въ этой формѣ соборно утверждены на лондонскомъ соборѣ 1571 г., происходившемъ подъ предсѣдательствомъ архіепископа кэнтерберійскаго Матью Паркера, въ тринадцатый годъ царствованія королевы Елизаветы. Этотъ же соборъ постановилъ канонъ, въ которомъ отъ проповѣдниковъ требуется, чтобы „въ проповѣди они никогда не учили народъ, какъ обязательному для благоговѣйнаго храненія и вѣрованія, ничему кромѣ того, что согласно съ ученіемъ Ветхаго и Новаго Заветовъ, и что составили на

основаніи этого ученія католическіе отцы и древніе епископы“¹⁾.

Английская церковь, слѣдовательно, считаетъ fontes fidei, т. е. источниками вѣры, и писаніе и преданіе отцовъ; но на первомъ мѣстѣ она ставитъ писаніе. Слѣдуя ученію славнаго св. Аѳанасія, она утверждаетъ, что „священные и боговдохновенныя писанія достаточны для возвѣщенія истины“²⁾, и что они „для насъ достаточнѣе всего“³⁾; согласно съ св. Августиномъ она утверждаетъ, что „въ томъ, что ясно изложено въ писаніи, находится все, содержащее вѣру и путь жизни, т. е. надежду и любовь“⁴⁾; научаемая св. Кирилломъ іерусалимскимъ, она вѣритъ, что „вообще ничего не должно преподавать относительно божественныхъ и святыхъ тайнъ вѣры безъ св. писанія“⁵⁾. Но утверждая, что всѣ необходимыя члены вѣры содержатся въ писаніи, такъ что ихъ можно или читать въ немъ или по крайней мѣрѣ доказать изъ него, английская церковь утверждаетъ также, что всякій разъ, когда является малѣйшая возможность сомнѣнія относительно смысла писанія въ томъ, что касается обязательныхъ членовъ вѣры, оно должно истолковываться согласно не съ частнымъ мнѣніемъ отдѣльныхъ лицъ, но съ единообразнымъ ученіемъ и преданіемъ католической церкви. Она предписываетъ тѣмъ, кому ввѣрено служеніе проповѣди, „никогда не учить въ проповѣди народъ, какъ обязательному для благоговѣйнаго храненія и вѣрованія, ничему, кромѣ того, что согласно съ ученіемъ Ветхаго и Новаго Заветовъ, и что составили на основаніи этого ученія католическіе отцы и древніе епископы“⁶⁾.

1) *Cardwell*, *Synodalia*, 1842, vol. I, pp. 126, 127.

2) *S. Athanas.*, *Contra gentes*, § 1.

3) *S. Athanas.*, *Ad episcopos Aegypti*, c. I, § 4.

4) *S. Augustin.*, *De doctrina christiana*, II, 9, § 14.

5) *S. Cyrill. Hierosol.*, *Cat.* IV, § 17.

6) Великій ученый Исаакъ Казавбонъ, гугенотъ по воспитанію, приведенный изученіемъ отцовъ къ отрицанію противокатолическихъ положеній, утверждаемыхъ континентальными протестантами, прибывъ въ 1610 г. въ Англію, писалъ (Ер. 837) другому великому, хотя болѣе юному, ученому Салмазю: „Вы не должны думать, что это варварскій народъ... Если я не ошибаюсь, самая здравая часть реформации находится именно здѣсь въ Англіи, гдѣ процвѣтаетъ изученіе древности вмѣстѣ съ ревностью къ истинѣ“. Біографъ Казавбона, Маркъ Паттисовъ, говоритъ (*Casaubon*, 1892, p. 270), что, пріѣхавъ въ Англію, Казавбонъ

Ученіе авглійской церкви въ этомъ пунктѣ, думается мнѣ, вполне согласно съ ученіемъ русской церкви въ Пространномъ Катихизисѣ, составленномъ знаменитымъ Филаретомъ, митрополитомъ московскимъ, и послѣ тщательнаго просмотра принятомъ и обнародованномъ Св. Синодомъ въ качествѣ катихизиса русской церкви. Въ этомъ Пространномъ Катихизисѣ утверждается, что св. писаніе дано „для того, чтобы откровеніе Божіе сохранялось болѣе точно и неизмѣнно“; говорится также, что „должно соблюдать преданіе, съ божественнымъ откровеніемъ и священнымъ писаніемъ согласное“; наконецъ, говорится, что „преданіе и нынѣ нужно для руководства къ правильному разумѣнію священнаго писанія“.

Но бываетъ иногда, что въ церкви возникаютъ споры относительно самыхъ важныхъ пунктовъ ученія, и высказываются различныя мнѣнія о томъ, каково истинное ученіе св. писанія, и каково дѣйствительное подлинное преданіе церкви по вопросу, о которомъ возникъ споръ. Въ такихъ случаяхъ церковь сама есть *judex controversiarum*, судія въ спорахъ. Поэтому и авглійская церковь въ своемъ XX членѣ религіи утверждаетъ, что „церковь имѣетъ... авторитетъ въ спорахъ о вѣрѣ“. Власть церкви рѣшать споры о вѣрѣ можетъ осуществляться разными способами, смотря по обстоятельствамъ. Иногда споръ, если онъ ограниченъ небольшими предѣлами, можетъ быть оконченъ рѣшеніемъ одного епископа или церковнаго судьи, назначеннаго однимъ епископомъ. Иногда необходимо бываетъ рѣшить его провинціальнымъ соборомъ или національнымъ соборомъ, или соборомъ всѣхъ епископовъ какой-либо группы націй, или же наконецъ вселенскимъ соборомъ. Въ каждомъ случаѣ, за исключеніемъ послѣдняго, рѣшеніе можетъ быть измѣнено соборомъ, имѣющимъ высшій авторитетъ. Относительно же истиннаго вселенскаго (Ecumenical) собора, т. е. признаннаго вселенскимъ всею церковью, великіе богословы авглійской церкви привыкли учить, что его догматическія опредѣленія не подлежатъ исправленію, т. е. не могутъ быть измѣнены въ существенномъ ¹⁾. Такъ д-ръ Гаммондъ, очень ученый и бла-

нашелъ здѣсь цѣлую національную церковь, расположившуюся на той же самой почвѣ, на которой онъ считалъ себя одинокимъ искателемъ приключеній“.

¹⁾ Д-ръ Эдгаръ Гибсонъ (Edgar C. S. Gibson), нынѣ епископъ глостерскій въ своемъ превосходномъ толкованіи XXXIX членовъ (6 изд.

почетивый богословъ, писавшій въ срединѣ XVII в., выражая общее мнѣніе ученыхъ англиканъ, говоритъ: „Мы не думаемъ, чтобы истинный вселенскій (General) соборъ когда нибудь погрѣшалъ или погрѣшитъ въ дѣлѣ вѣры“¹⁾. Подобнымъ образомъ и его современникъ, архіепископъ Брамхолль (Bramhall), одинъ изъ способнѣйшихъ нашихъ богослововъ, противопоставляя членовъ римскаго исповѣданія членамъ церкви англійской, говоритъ: „Они (р.-католики) подчинили вселенскіе соборы, эти верховные трибуналы церкви, юрисдикціи папскаго суда. Мы же вполне готовы во всѣхъ нашихъ разногласіяхъ отдать себя на судъ истинной католической церкви и ея законнаго представителя, свободнаго вселенскаго (General) собора“²⁾.

Также и д-ръ Сэйвелль (Saywell), начальникъ Колледжа Іисуса въ кэмбриджскомъ университетѣ, говоритъ: „Одна и та же истина содержится въ писаніи, въ преданіи, въ опредѣленіяхъ вселенскихъ соборовъ. Не можетъ быть того, чтобы вселенскій соборъ, или свободное и истинное свидѣтельство коллегіи пастырей, противорѣчилъ преданію церкви; не можетъ быть утверждено преданіемъ церкви никакое ученіе, противное св. писанію, такъ какъ изъ всѣхъ преданій нѣтъ болѣе достовѣрнаго, чѣмъ преданіе писанія. Поэтому пусть писаніе сохраняетъ свою ясность и достаточность, преданіе—свою твердость и постоянство, пастыри и вселенскіе соборы—свой авторитетъ и вліяніе (reverence); и пусть никто не противопоставляетъ ихъ другъ другу, такъ какъ одна и та же вѣра, одво и то же ученіе во всемъ необходимомъ для спасенія преподается (is taught) ими каждымъ своимъ собственнымъ методомъ и порядкомъ; каждый имѣетъ для себя примѣненіе

1908 г. стр. 536), очень распространенномъ въ нашихъ богословскихъ семинаріяхъ и колледжахъ, говоря о рѣшеніяхъ соборовъ, усвоющихъ себѣ значеніе вселенскихъ, высказываетъ: „Тамъ, гдѣ рѣшенія находятъ общее признаніе, мы имѣемъ нужную гарантію, что соборъ вѣрно отражалъ умъ всей церкви, и можемъ вѣрить, что соборъ не погрѣшилъ. Но „непогрѣшимость собора никогда не можетъ быть гарантирована сразу. Достоинство собора повѣряется послѣдующимъ принятіемъ его церковью“ (Forbes, On the Articles, 3-rd ed. 1878, p. 299)“.

¹⁾ Hammond, Of Heresies, p. 163.

²⁾ Bramhall, A Just Vindication of the Church of England, ch. II (Works, 1842, vol. I, p. 100).

и авторитетъ въ передачѣ и храненіи истины“¹⁾). Въ приведенной фразѣ Сэйвелль ясно показалъ, что онъ говорить о „соборахъ, истинно вселенскихъ, принятыхъ и одобренныхъ католическою церковью“. Онъ готовъ былъ бы допустить, что были соборы, выдававшіе себя за вселенскіе, которые постановляли еретическія опредѣленія, какъ напр. соборъ ариминскій, разбойничій ефесскій соборъ и иконоборческій константинопольскій соборъ 754 г. Имѣя въ виду такіе именно соборы, англійская церковь и говорить въ своемъ XXI членѣ, что „вселенскіе (General) соборы могутъ погрѣшать и иногда погрѣшали даже въ вещахъ, относящихся къ благочестію (unto God)“²⁾). Но, конечно, такіе соборы никогда не были бы приняты и утверждены католическою церковью и потому никогда не считались бы въ числѣ истинныхъ вселенскихъ соборовъ. Приведенныя мною мѣста взяты изъ сочиненій англиканскихъ богослововъ XVII в., но вѣроучительныя опредѣленія истинныхъ вселенскихъ соборовъ *всегда* считались англійскою церковью авторитетными³⁾). Приведу одинъ совсѣмъ недавній примѣръ. Въ 1867 г. архіепископъ кэнтерберійскій д-ръ Лонгли пригласилъ всѣхъ епископовъ англиканскаго исповѣданія собраться изъ всѣхъ частей свѣта на конференцію подъ его предсѣдательствомъ въ ламбетскомъ архіепископскомъ дворцѣ. Конференція собралась и приняла нѣсколько важныхъ резолюцій съ предисловіемъ (preamble) или введеніемъ, въ которомъ епископы выражаютъ „глубокую скорбь, съ какою они смотрятъ на раздѣленіе стада Христова въ мірѣ“, и далѣе говорятъ: „мы торжественно свидѣ-

¹⁾ *Saywel*, Praefat. ad Epist. Launoi, Cantab. 1689. Это предисловіе перепечатано было въ Opera omnia De Launoy, изд. въ Женевѣ (Coloniae Allobrogum) въ 1731 г. Приведенное въ текстъ мѣсто находится въ т. V, ч. 1, стр. LXXVI, LXXVII этого изданія.

²⁾ Что заявленіе XXI члена имѣетъ такой смыслъ, видно изъ современнаго документа *Reformatio legum ecclesiasticarum* (*De summa Trinitate et fide catholica*, cap. XIV, Oxford 1850, p. 6). Этотъ документъ составленъ въ значительной степени тѣми же лицами, которымъ принадлежалъ первоначальный проектъ членовъ. Въ указываемомъ мною мѣстѣ документа рѣчь идетъ о томъ же предметѣ, что и въ приведенныхъ словахъ XXI члена.

³⁾ Епископъ бречинскій А. П. Форбесъ (A. P. Forbes) въ своемъ *Explanation of the Thirty-nine Articles* (3-rd ed. 1878, p. 299) говоритъ: „въ вопросахъ догматическихъ опредѣленіе признаваго вселенскаго собора, рѣшаетъ дѣло навсегда“.

тельствуемъ здѣсь наше убѣжденіе, что всего дѣйствительнѣе можно помочь единству сохраненіемъ вѣры въ ея чистотѣ и цѣлости, какъ она преподана въ св. писаніи, содержалась въ первенствующей церкви, изложена кратко въ символахъ и утверждена безспорными вселенскими (General) соборами“¹⁾.

Надѣюсь, что я доказалъ, что англійская церковь считаетъ источниками вѣры св. писаніе и св. преданіе, и что въ случаѣ возникновенія споровъ о томъ, каково дѣйствительное ученіе писанія и преданія относительно какого-нибудь пункта вѣры, она считаетъ судьей въ такихъ спорахъ самое церковь, дѣйствующую чрезъ свои помѣстные соборы и суды, а въ послѣдней инстанціи чрезъ истинный вселенскій соборъ.

Такова позиція англійской церкви относительно этого предмета, и англійская церковь занимаетъ ее не только въ теоріи, но проводитъ теорію и въ практику. Если бы я излагалъ предметъ подробно, я могъ бы иллюстрировать сказанное множествомъ примѣровъ, когда церковь охраняла вѣру, однажды навсегда преданную, наказывая тѣхъ, кто, по ея сужденію, извращалъ или отрицалъ истины, составляющія часть залога вѣры, ввѣреннаго ея храненію. Но въ настоящей лекціи необходимо быть краткимъ. Поэтому я приведу только два примѣра, свѣдѣнія о которыхъ мнѣ доступны. Оба случая были при моей жизни, и я ихъ хорошо помню. Одинъ произошелъ въ кэнтерберійской провинціи, въ Англій. Нѣкій священникъ по имени Дэнбаръ Исидоръ Хизсъ (Dunbar Isidore Heath), служившій въ приходѣ Брэдингъ, опубликовалъ въ 1858 г. книгу, въ которой утверждалъ, что Господь нашъ Христосъ не проливалъ Своей драгоцѣнной крови для умиловленія вѣчнаго Отца за наши грѣхи; онъ утверждалъ далѣе, что о прощеніи грѣховъ евангеліе ничего не говоритъ, высказывалъ и другія еретическія мнѣнія. За это онъ былъ обвиненъ въ ереси передъ судомъ Арокъ, провинціальнымъ трибуналомъ архіепископа кэнтерберійскаго, и когда судъ призналъ обвиненіе доказаннымъ, приговоренъ былъ къ лишенію священнической должности въ Брэдингъ и связанныхъ съ ней правъ и доходовъ.

Другой случай, на который я укажу, извѣстенъ болѣе.

¹⁾ The Lambeth Conferences of 1867, 1878 and 1888, edited by Randall T. Davidson, 1889, p. 97.

Онъ произошелъ въ кэптаунской (Cape town) провинціи въ Южной Африкѣ. Одинъ изъ епископовъ этой провинціи д-ръ Джонъ Вилльямъ Колензо (Colenso), епископъ натальскій, издавъ въ 1861 г. комментарий на посланіе св. Павла къ Римлянамъ; въ 1862 г. онъ издавъ первую часть своего труда: „The Pentateuch critically examined“ (Критическій разборъ Пятикнижія), а въ 1863 г. вторую часть. Эти книги произвели очень большой соблазнъ въ церкви. Епископъ утверждалъ, что всѣ люди, вѣрующіе и невѣрующіе, христіане и нехристіане, считаются Богомъ за праведныхъ, что всѣ они умерли для грѣха и возстали для праведности. Онъ отрицалъ далѣе, что Богъ примиренъ съ нами смертію Сына Его. Онъ утверждалъ, что всѣ люди, даже язычники, во всякое время причащаются Тѣла и Крови Христовыхъ. Онъ говорилъ о св. писаніи и обращался съ нимъ, какъ съ простою человѣческою книгою, не вдохновенною Богомъ Духомъ Святымъ, или вдохновенною только въ такомъ смыслѣ, въ какомъ могутъ быть вдохновенными и другія книги; держался и многихъ другихъ заблужденій. Поэтому противъ него формально начато было дѣло по обвиненію его въ ложномъ ученіи, разсматривавшееся на провинціальномъ синодѣ кэптаунской провинціи подъ предсѣдательствомъ кэптаунскаго митрополита, д-ра Роберта Грэя. Такъ какъ епископъ Колензо отказался отречься, то по опредѣленію синода онъ былъ низложенъ съ епископской кафедры, и ему запрещено было исполнять священнослужительскія функціи въ кэптаунской провинціи. Не смотря на этотъ приговоръ, д-ръ Колензо продолжалъ служить, какъ епископъ, въ небольшомъ кружкѣ увлеченныхъ имъ лицъ. Поэтому въ декабрѣ 1865 г. его митрополитъ вынужденъ былъ произнести надъ нимъ великое отлученіе, и онъ оставался низложеннымъ и отлученнымъ до своей смерти въ 1883 г. Въ іюль 1868 г. и синодъ кэптерберійской провинціи призналъ епископа Колензо канонически низложеннымъ, а въ январѣ 1869 г. въ епископы для церкви въ колоніи Наталь посвященъ былъ д-ръ Вилльямъ Кеннетъ Мэкрори (William Kenneth Macgorie), и паства, лишившаяся епископа, получила новаго пастыря.

Я вошелъ въ нѣкоторыя подробности при изложеніи исторіи этихъ дѣлъ, потому что я хотѣлъ доказать, что англійская церковь признаетъ возложенный на нее долгъ хранить залогъ католической вѣры, вѣренный ей попеченію,

и отсѣкать отъ своего общенія открытыхъ и явныхъ еретиковъ, хотя бы они имѣли высокое званіе епископа.

Теперь я перейду отъ разсмотрѣнія источниковъ вѣры, т. е. писанія и преданія, и власти церкви рѣшать споры о вѣрѣ, къ авторизованнымъ образцамъ вѣры и ученія, признаваемымъ и постоянно употребляемымъ англійскою церковью.

Я могъ бы начать съ вѣроучительныхъ опредѣленій признанныхъ вселенскихъ соборовъ, которыя несомнѣнно признаются авторитетными англійскою церковью и постоянно указываются, какъ авторитетныя, нашими великими богословами. Если бы кто-нибудь заподозрѣнный въ ереси обвиненъ былъ передъ однимъ изъ нашихъ церковныхъ судовъ въ отступленіи (contravening) отъ ученія, изложеннаго въ которомъ нибудь изъ этихъ вѣроучительныхъ опредѣленій, дѣло, безъ сомнѣнія, было бы разслѣдовано, и если бы обвиненіе подтвердилось, еретикъ былъ бы осужденъ¹⁾.

Но я разумѣю собственно тѣ образцы вѣры и ученія, съ которыми члены англійской церкви входятъ въ постоянное соприкосновеніе, и которые они, такъ сказать, имѣютъ въ своихъ рукахъ. Я назову четыре такихъ образца: I. Символы, II. Катихизисъ, III. „Книгу Молитвъ“, со включеніемъ ординала, и IV. Члены религіи.

I. Такъ какъ англійская церковь считаетъ для себя обязательными вѣроучительныя опредѣленія признанныхъ вселенскихъ соборовъ, то она необходимо принимаетъ никейскій символъ въ той формѣ, въ какой онъ былъ составленъ и санкціонированъ первымъ никейскимъ соборомъ, а также символъ, обычно называемый константинопольскимъ, въ той формѣ, въ какой онъ былъ санкціонированъ халкидонскимъ соборомъ. Я помню, что второй изъ нихъ былъ публично употребленъ при обратномъ принятіи въ общеніе церкви англійской покойнымъ Самюэлемъ Вильберфорсомъ, епископомъ винчестерскимъ, Эдмунда С. Фулькса (Reverend Edmund S. Ffoulkes), перешедшаго раньше въ р.-католическое исповѣданіе. Но ни первоначальный никейскій, ни первоначальный константинопольско-халкидонскій символы членами англійской церкви обычно не употребляются ни въ общественномъ бо-

¹⁾ См. *Phillimore, Ecclesiastical Law of the Church of England*, 2-nd edit., 1895, vol. II, pp. 842—844.

гослуженіи, ни частнымъ образомъ. Обычно мы употребляемъ слѣдующіе символы: 1) апостольскій символъ, 2) западную форму константинопольскаго символа и 3) символъ, обычно называемый аѳанасіевымъ символомъ.

1) Апостольскій символъ есть древне-римскій крещальный символъ первой половины второго вѣка съ немногими, большею частію галльскими, дополненіями пятого и шестого вѣковъ. Въ Англіи это наиболѣе общеизвѣстный изъ всѣхъ трехъ символовъ. Онъ употребляется при крещеніи; онъ преподается дѣтямъ, когда они обучаются катихизису; онъ читается священникомъ умирающему, когда совершается чинъ посѣщенія больныхъ; онъ нормально читается ежедневно въ церкви на двухъ службахъ хора, утренѣ и вечернѣ; наконецъ онъ употребляется почти всюду членами англійской церкви въ частныхъ молитвахъ. Какъ я уже упоминалъ, онъ былъ крещальнымъ символомъ мѣстной церкви въ городѣ Римѣ; вышедшіе изъ этого центра миссіонеры разнесли его съ собою повсюду на Западѣ и научили ему обращенныхъ ими въ христіанство. Позднѣйшія прибавки къ нему сдѣланы были не какимъ-нибудь пленарнымъ западнымъ соборомъ, а мѣстными церквами въ Галліи и въ другихъ странахъ; эти прибавки были впоследствии приняты въ Римѣ, можетъ быть, около конца VII в., и въ концѣ концовъ дополненная форма вошла во всеобщее употребленіе на Западѣ.

2) Второй символъ, обычно употребляемый въ англійской церкви, это западная форма константинопольскаго символа. Говоря вообще, можно сказать, что англійская форма согласна съ латинскимъ переводомъ символа, обычно употреблявшимся на Западѣ въ средніе вѣка. И англійскій и латинскій переводы имѣютъ вставку: „Deum de Deo“, „Бога отъ Бога“, передъ словами: „lumen de lumine“, „свѣта отъ свѣта“; оба имѣютъ прибавку „Filioque“, „и отъ Сына“, послѣ словъ: „ex Patre“, „отъ Отца“, тамъ, гдѣ говорится объ исхожденіи Святаго Духа. Но англійскій переводъ отличается отъ обычнаго латинскаго перевода тѣмъ, что онъ въ членѣ о церкви опускаетъ прилагательное: „святую“ передъ словами: „каѳолическую и апостольскую“. Конечно, это слово опущено не по какому-нибудь догматическому основанію, потому что въ англійскомъ переводѣ апостольскаго символа мы ежедневно выражаемъ свою вѣру въ „святую каѳолическую церковь“. Но въ большей части раннихъ печатныхъ изданій соборовъ,

напр. въ изданіяхъ Мерлэна, Краббе и Карранцы константинопольскій символъ читался безъ слова „sanctam“, „святую“, и составители нашей „Книги Молитвъ“, вѣроятно, заключили, что слово „святую“ есть интерполяція, и на этомъ основаніи его опустили.

Этотъ англійскій переводъ константинопольскаго символа употребляется въ англійской церкви на евхаристической службѣ. Тотъ фактъ, что онъ содержитъ выраженіе „Filioque“ тамъ, гдѣ говорится объ исхожденіи Святаго Духа, является, думаю я, однимъ изъ главныхъ препятствій къ взаимообщенію между восточными церквами и англійской церковью. Сейчасъ я говорю объ образцахъ вѣры въ англійской церкви и не хочу отвлекать вашихъ мыслей длиннымъ отступленіемъ о Filioque. Но я готовъ обсуждать этотъ вопросъ съ русскими богословами, если бы такое обсужденіе признано было желательнымъ ¹⁾.

3) Третій символъ, регулярно употребляемый англійскою церковью,—афанасіевъ символъ. Онъ очень ясно и довольно пространно излагаетъ два великихъ основныхъ догмата: ученіе о Святой Троицѣ въ Единцѣ и ученіе о воплощеніи Втораго Лица Благословенной Троицы, и содержитъ очень полезныя изреченія, предостерегающія католическихъ христіанъ объ опасности отступленія отъ католической вѣры. Ученіе этого символа безусловно согласно съ ученіемъ великаго учителя церкви св. Афанасія, но составленъ онъ не св. Афанасіемъ. Св. Афанасій писалъ на греческомъ языкѣ, между тѣмъ какъ этотъ символъ первоначально былъ написанъ на языкѣ латинскомъ. Когда, гдѣ и кѣмъ онъ написанъ, съ достовѣрностью неизвѣстно. На основаніи новѣйшихъ изслѣдованій, я склоняюсь думать, что онъ написанъ въ Испаніи во второй половинѣ VI вѣка, и что авторомъ его былъ, можетъ быть, св. Мартинъ, архіепископъ бражскій ²⁾.

¹⁾ [Опускаемъ здѣсь подстрочное примѣчаніе, дѣлаемое авторомъ къ этому мѣсту и сообщающее о конференціи съ православными богословами въ С.-Петербургѣ по вопросу о „Filioque“, о которой уже говорилось въ предисловіи. *Прим. перевод.*]

²⁾ См. лекціи ученаго бенедиктинца домъ-Морэна, напечатанныя въ „Journal of Theological Studies“, vol. XII, pp. 161, 337. (Но, какъ я вижу, въ „Revue Bénédictine“ за октябрь 1911 г. домъ-Морэнъ отступилъ отъ своего ваяда, высказаннаго въ его оксфордскихъ лекціяхъ, и склоняется теперь признать авторомъ „Quicumque“ св. Кесарія арльскаго).

По уставу (the use) английской церкви аеанасіевъ символъ употребляется вмѣсто апостольскаго символа на утренѣ въ главные праздники въ году и въ дни нѣкоторыхъ святыхъ.

Я думаю, что аеанасіевъ символъ никогда не употребляется на общественномъ богослуженіи въ православной восточной церкви, хотя печатается,—не правда ли?—въ качествѣ полезнаго вѣроучительнаго наставленія въ приложеніи къ нѣкоторымъ изданіямъ нѣкоторыхъ славянскихъ и греческихъ богослужебныхъ книгъ.

Нужно замѣтить, что всѣ эти три символа, апостольскій, западная форма константинопольскаго символа и аеанасіевъ символъ были въ употребленіи въ большей части Запада за два съ половиною вѣка до окончательнаго разрыва между Востокомъ и Западомъ. Употребленіе ихъ на Западѣ не препятствовало взаимообщенію между восточною и западною вѣтвями церкви.

II. Я перейду теперь отъ символовъ къ катихизису, или къ наставленію въ формѣ вопросовъ и отвѣтовъ, выучиваемому каждымъ крещенымъ членомъ церкви передъ конфирмаціею. Катихизисъ состоитъ изъ двухъ частей, пзъ коихъ первая содержитъ объясненіе крещальнаго завѣта (Covenant), а вторая краткое наставленіе о двухъ важнѣйшихъ таинствахъ, которыя необходимы для всѣхъ христіанъ, желающихъ спастись, и о которыхъ однихъ только мы имѣемъ удостовѣреніе въ Новомъ Завѣтѣ, что они были ясно установлены Господомъ нашимъ Христомъ во время Его земной жизни. Эти два важнѣйшихъ таинства, конечно,—крещеніе и св. евхаристія.

Въ первой части катихизиса готовящамся къ конфирмаціи преподается апостольскій символъ съ краткимъ объясненіемъ ученія его о трехъ Лицахъ Благословенной Троицы, затѣмъ имъ преподается десять заповѣдей съ сокращеннымъ изложеніемъ главныхъ обязанностей, которыя онѣ предписываютъ, и наконецъ молитва Господня съ объясненіемъ ея прошеній.

Вторая часть катихизиса объясняетъ, что внѣшняя сторона таинства есть средство, чрезъ которое мы получаемъ внутреннюю сторону, и залогъ для удостовѣренія насъ въ томъ, что мы получаемъ эту внутреннюю сторону. Она объясняетъ далѣе внѣшній видимый знакъ въ крещеніи и внутреннюю духовную силу, которую оно сообщаетъ. Она устанавливаетъ,

что взрослые, приступающіе ко крещенію, должны прежде крещенія имѣть покаяніе и вѣру; объясняетъ также, что при крещеніи дѣтей вѣра и покаяніе обѣщаются за нихъ ихъ воспріемниками. Катихизисъ даетъ затѣмъ подобныя же наставленія относительно св. евхаристіи, при чемъ очень ясно учитъ, что внутренняя сторона этого таинства „есть Тѣло и Кровь Христовы“, которыя, по его словамъ, „истинно и дѣйствительно берутся и принимаются“ христіанами, когда они причащаются.

Составители катихизиса не имѣли въ виду дать полное изложеніе христіанской религіи, а лишь краткое наставленіе, пригодное для заучиванія наизусть дѣтьми въ возрастѣ семи лѣтъ, ибо въ этомъ именно возрастѣ обычно подтверждались дѣти въ Англии въ XVI и въ первой половинѣ XVII вѣка ¹⁾.

III. Третій образецъ вѣры и ученія, обязательный для членовъ англійской церкви—„Книга Молитвъ“ (Prayer-book) или, какъ читается полное заглавіе: *„Книга общихъ молитвъ и совершенія таинствъ и другихъ обрядовъ и церемоній церковныхъ по уставу (the use) англійской церкви, съ псалтирью или псалмами Давида, съ указаніемъ, какъ они должны пѣться или читаться въ церквахъ, и съ формою или образомъ (Manner) поставленія и посвященія епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ“*. „Книга молитвъ“ есть официальная богослужебная книга церкви и содержитъ наставленія къ совершенію общественнаго богослуженія, а также и самыя слова, которыя должны употребляться на этомъ общественномъ богослуженіи. Въ нашихъ службахъ главная роль принадлежитъ епископу или священнику, но и народъ, руководимый хоромъ, гдѣ таковой имѣется, также принимаетъ участіе. Онъ объединяется съ служащимъ въ пѣніи или произнесеніи символовъ и въ общей исповѣди въ грѣхахъ, участвуетъ въ пѣніи псалмовъ и гимновъ и въ литаніи, произноситъ время отъ времени установленный отвѣтъ на нѣкоторыя возмашенія служащаго и въ концѣ каждой молитвы выражаетъ свое согласіе и содѣйствованіе словомъ: „Аминь“. Такимъ образомъ ученіе „Книги Молитвъ“ обязательно какъ для священника, такъ и для народа, согласно древнему принципу, на который часто ссылаются отцы церкви, и который однимъ изъ нихъ выра-

¹⁾ Сравни. Scudamore, Notitia Eucharistica, 1876, p. 51.

женъ такъ: „ut legem credendi statuat lex supplicandi“¹⁾, „чтобы законъ нашей молитвы опредѣлялъ законъ нашей вѣры“. Кромѣ того, отъ духовныхъ лицъ при рукоположеніи и въ нѣкоторыхъ другихъ случаяхъ требуется произносить и подписывать слѣдующее заявленіе: „я соглашаюсь съ... „Книгою Общихъ Молитвъ и поставленія епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ“, я вѣрю, что ученіе англійской церкви, изложенное въ ней, согласно съ Словомъ Божиимъ; въ общественныхъ молитвахъ и при совершеніи таинствъ я буду употреблять форму, предписанную въ названной книгѣ, и никакой другой, исключая случаевъ, когда мнѣ это будетъ приказано законною властью“. „Книга Молитвъ“, слѣдовательно, есть не только литургическое руководство, но и образецъ вѣры и ученія, обязательный какъ для духовенства, такъ и для мірянъ.

Считаю важнымъ особенно отмѣтить (to emphasize) здѣсь, что молитвы, благодаренія и другія литургическія части, составляющія „Книгу Молитвъ“, въ большей своей части не были *новыми* произведеніями. Напротивъ, новое составляло въ нихъ лишь малую часть. Очень ученый литургистъ, д-ръ Фриръ объ источникахъ „Книги Молитвъ“ говоритъ слѣдующее: „если не считать Библии, то *гораздо большую часть содержанія* доставили старыя традиціонныя латинскія службы англійской церкви. Это вѣрно не только относительно ея дѣйствительнаго состава, но еще болѣе и замѣтнѣе относительно всего духа и метода „Книги Молитвъ“: она черпала и изъ другихъ источниковъ — греческаго, галликанскаго, лютеранскаго и швейцарскаго, изъ каждаго въ своей мѣрѣ. Но нигдѣ каеволическій характеръ книги не проявляется лучше, чѣмъ въ обращеніи съ матеріаломъ, принятымъ изъ источниковъ XVI вѣка, каковы „Consultatio“ (Германа, реформаторскаго архіепископа кельнскаго) или предложенія Буцера; даже тамъ, гдѣ заимствованіе было весьма широкимъ, имѣются все-таки ясныя слѣды тщательной издательской работы и исключенія того, что могло звучать не въ тонъ съ старымъ характеромъ благочестія, сохранившимся въ традиціонныхъ молитвахъ церкви“.²⁾

¹⁾ Auctoritt. de Grat. Dei. cap. XI, *Denzinger*, Enchiridion symbolorum et definitionum, edit. Nelreda, 1909, p. 28.

²⁾ *Procter and Frere*, A New History of the Book of Common Prayer, 1902, pp. 674, 675.

Главная цѣль, какую, видимо, ставили себѣ составители „Книги Молитвъ“, состояла въ томъ, чтобы сдѣлать общественное богослуженіе церкви понятнымъ для массы народа. Старыя средневѣковыя службы были прекрасны, но они были на латинскомъ языкѣ и были очень сложны и разсѣяны въ разныхъ книгахъ, каковы миссалъ, бревиарій, мануаль, процессіональ, понтификаль и другія. Составители „Книги Молитвъ“ поставили себѣ задачей сократить службы, упростить ихъ и перевести на англійскій языкъ, такъ чтобы всѣ службы, какія были въ общномъ употребленіи, можно было помѣстить въ одномъ томѣ, который каждый умѣющій читать мірянинъ могъ бы брать съ собой въ церковь, и съ помощью котораго могъ бы сознательно слѣдить за службами, и не только понимать слова, произносимыя служащимъ, но и говорить отвѣты и исполнять свою часть въ священнодѣйствіяхъ богослуженія. Не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что составители „Книги Молитвъ“ выполнили поставленную себѣ очень трудную задачу замѣчательно успѣшно. Красивый и величественный англійскій языкъ нашего перевода Библии и нашей „Книги Молитвъ“ много сдѣлалъ для того, чтобы расположить англійскій народъ къ истинамъ божественнаго откровенія, вѣрному храненію церкви Божіей.

Важнѣйшія службы, содержащіяся въ „Книгѣ Молитвъ“, слѣдующія: чинъ утрени и вечерни; чинъ совершенія св. евхаристіи, съ измѣняющимися коллектами и чтеніями изъ апостола и евангелія, употребляемыми на этой службѣ въ течение года; литанія; чинъ крещенія дѣтей и чинъ крещенія взрослыхъ; чинъ конфирмаціи; чинъ совершенія брака; чинъ посѣщенія больныхъ и причащенія ихъ; чинъ погребенія умершихъ; благодарственныя молитвы женщинъ послѣ рожденія дитяти; псалтирь; чинъ поставленія и посвященія епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ. Кромѣ того, содержатся другія менѣ важныя службы, календарь, таблицы чтеній изъ св. писанія и проч. Наставленія относительно исповѣди и форму разрѣшенія можно найти въ чинѣ посѣщенія больныхъ.

Нѣкоторыя службы, хотя и регулярно употребляемыя, никогда не включались въ „Книгу Молитвъ“ потому, вѣроятно, что нужда въ нихъ случается очень рѣдко. Для примѣра могу указать на чинъ освященія церквей и кладбищъ и на чинъ помазанія и коронованія государя и его супруги.

Въ общемъ можно видѣть, что въ „Книгѣ Молитвъ“ предусмотрѣны всѣ болѣе важныя ординарныя потребности христіанскаго народа; поэтому ученіе „Книги Молитвъ“, основывающееся на великихъ членахъ вѣры, показываетъ въ деволюціональной формѣ отношеніе этого откровеннаго ученія къ разнымъ сторонамъ христіанской жизни.

Несомнѣнно, ученіе „Книги Молитвъ“ не есть лютеранское или кальвинистическое ученіе. Оно совершенно православно и католично и находится въ согласіи съ св. писаніемъ и съ общимъ вѣроучительнымъ преданіемъ, выраженнымъ (embodied) въ писаніяхъ св. отцовъ.

Я говорилъ о трехъ образцахъ вѣры и ученія англійской церкви: символахъ, катихизисѣ и „Книгѣ Общихъ Молитвъ“. Эти три образца имѣютъ между собою то общее, что всѣ они обязательны сколько для духовенства, столько же и для мірянъ. Міряне читаютъ символы въ церкви; міряне должны выучивать и принимать катихизисъ передъ конфирмаціей; міряне должны чтить Бога богослуженіемъ по литургическимъ формамъ „Книги Молитвъ“; а такъ какъ они обязаны отдаваться всѣмъ сердцемъ богослуженію, въ которомъ участвуютъ, то „*lex supplicandi*“ неизбежно опредѣляетъ „*lex credendi*“, или другими словами, ученіе „Книги Молитвъ“ само собой становится правиломъ ихъ вѣры. *)

Ф. В. Пуллеръ.

*) Продолженіе слѣдуетъ.

Святаго Григорія Чудотворца, епископа Неокесарійскаго, „Къ Θεопомпу о возможности и невозможности страданій для Бога“.

Въ сирійскомъ переводѣ сохранилось довольно значительное по объему произведеніе, содержаніе котораго въ заглавіи опредѣлено такъ: «Къ Θεопомпу о возможности и невозможности страданій для Бога». Въ 1858 г. *P. de Lagarde* издалъ сирійскій текстъ этого произведенія (*Analecta Syriaca. Lipsiae et Londini*, p. 46—64) по рукописи Британскаго Музея (№ DCCXXIX = addit. 12156: *W. Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum. 1871*, p. 639—648). На основаніи этого изданія *V. Ryssel* въ своемъ изслѣдованіи «*Georgius Thaumaturgus. Sein Leben und seine Schriften. Nebst Uebersetzung zweier bisher unbekannter Schriften Gregors aus dem Syrischen. Leipzig 1880*», далъ нѣмецкій переводъ этого произведенія подъ заглавіемъ: «*Die Schrift an Theopompus über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes*» (S. 71—99). Сирійскій текстъ вмѣстѣ съ латинскимъ переводомъ снова напечатанъ *P. Martin'*омъ у *Joh. Bapt. Pitra*, *Analecta Sacra, IV, Paris. 1883*, p. 103—120. 363—376, подъ заглавіемъ: «*Ad Theopompum de passibili et impassibili in Deo*».

Произведеніе чисто философскаго характера и представляеть бесѣду автора съ Θεопомпомъ; въ немъ подвергнуты обсужденію вопросъ о томъ, какъ согласить представленіе о безстрастїи существа Божія съ фактомъ Его снисхожденія до страданій и смерти. Авторъ говоритъ, что нельзя а priori и безъ всякихъ оговорокъ утверждать, что Богъ вообще не можетъ страдать, такъ какъ Богъ абсолютнó свободенъ и непод-

чиненъ ни необходимости, ни своей природѣ,—слѣдовательно, онѣ не пренятствуютъ Ему страдать, а страданіе само по себѣ не противорѣчитъ божественному совершенству: страданіе тогда только должно почитаться страданіемъ, когда оно дѣйствуетъ на страдающаго помимо его воли; но Богъ добровольно свисшелъ до страданій, чтобы придти на помощь людямъ, и въ своемъ страданіи не претерпѣлъ страданій, напротивъ, Своими страданіями доказалъ Свое безстрастіе, заставивъ страдать само страданіе и поправъ смерть. Такъ какъ Онъ и въ страданіяхъ остался безстрастнымъ, то въ страданіяхъ для Него нѣтъ безчестія. Однако изъ этого не слѣдуетъ, что страданія его были обмачивы, призрачны: они были дѣйствительными, но Онъ не претерпѣвалъ ихъ въ смыслѣ болѣзненнаго ощущенія. Онъ не испытывалъ ни страха предъ страданіями, ни боли отъ страданій. Не претерпѣлъ Богъ позора и въ смерти, такъ какъ Онъ побѣдилъ ее, и Его жизнь не была бы жизнью, если бы она могла быть уничтожена смертью. Но, далѣе. Богъ не можетъ стремиться къ покою и блаженству только для Себя: Онъ тогда только совершенъ и безстрастенъ, если Онъ печется о людяхъ, такъ что при бездѣятельномъ покоѣ Онъ не можетъ быть названъ совершеннымъ; поэтому бездѣйствіе, при которомъ Богъ не открывалъ бы Себя людямъ и не оказывалъ бы имъ помощи, несвойственно Ему по самому существу. Что Богъ страдаетъ ради людей, это подтверждено тѣмъ фактомъ, что Иисусъ пришелъ, чтобы спасти людей.

На основаніи единственной сирійской рукописи, въ которой дошелъ до насъ текстъ произведенія, авторомъ его признаютъ св. Григорія Чудотворца, епископа Неокесарійскаго, и хотя это единственное свидѣтельство, такъ какъ о произведеніи больше не найдено нигдѣ и никакихъ извѣстій, однако правильность его не возбуждаетъ основательныхъ сомнѣній. Свидѣтельство это можно назвать древнимъ, такъ какъ манускриптъ относится къ VI вѣку и написанъ до 562 г. (*W. Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, p. 640, col. 1*). Если переписчикъ этого манускрипта не былъ вмѣстѣ съ тѣмъ и переводчикомъ произведенія, то переводъ произведенія сдѣланъ былъ раньше, а въ такомъ случаѣ и свидѣтельство о принадлежности его св. Григорію Чудотворцу должно быть еще больше придвинуто ко времени жизни неокесарійскаго святителя. Свидѣтельство рукописи не только не стоятъ въ проти-

ворѣчи съ содержаніемъ трактата, но даже подтверждается послѣднимъ: по крайней мѣрѣ, на основаніи его можно сказать, что трактатъ «Къ Θεопомпу» произошелъ не позднѣе III в. и отличается такими характерными особенностями, которыя дѣлаютъ возможнымъ составленіе его философски образованнымъ ученикомъ Оригена. Дѣло въ томъ, что постановка вопроса о возможности страданій для Бога существенно отличается отъ той, какую онъ получилъ въ греческомъ богословіи не только въ періодъ несторіанско-монофизитскихъ споровъ, но даже со времени св. Аѳанасія. Въ послѣднихъ исходили изъ факта двухъ природъ въ Богочеловѣческой Личности Христа и рѣшали вопросъ объ отношеніи божественнаго и человѣческаго естества къ страданіямъ. Въ разсматриваемомъ же произведеніи рѣчь идетъ о божественныхъ страданіяхъ вообще, о существѣ Божіемъ, безъ различія Бога Отца и Бога Сына. Тамъ рѣчь идетъ о томъ, какое изъ двухъ естествъ во Христѣ—божеское или человѣческое только—подвергается страданіямъ, при чемъ самый фактъ воспріятія страданій Сыномъ Божіимъ уже предполагается. Здѣсь же ставится вопросъ, возможны ли вообще страданія для Бога, или иначе, природа Бога не возбраняетъ ли Ему принимать на себя страданія; и самыя страданія берутся первоначально въ общемъ, можно сказать, отвлеченномъ представленіи и только во время дальнѣйшей бесѣды принимаютъ болѣе конкретную форму человѣческихъ страданій.

Такая постановка предполагаетъ борьбу не съ христіанскими сомнѣніями и лжеученіями, такъ какъ съ точки зрѣнія христіанъ возможность страданій для Христа была внѣ сомнѣній, а съ языческими воззрѣніями, по которымъ страданіе Бога не имѣло смысла и противорѣчило представленію о Богѣ. Къ сожалѣнію, намъ неизвѣстно, кто былъ Θεопомпъ, собесѣдникъ св. Григорія, и тотъ Исократъ, взгляды котораго онъ усвоилъ.

Въ концѣ произведенія опровергается эпикурейское воззрѣніе, что Богъ пребываетъ въ бездѣятельномъ покоѣ, и рѣшается вопросъ, имѣетъ ли безстрастіе Бога по существу своимъ необходимымъ слѣдствіемъ моральную апатію въ отношеніи къ судьбѣ человѣческаго рода. Но этотъ же вопросъ разсматривается и въ произведеніи Оригена «Противъ Цельса» (см. особенно IV, 14 сл.), такъ какъ Цельсъ выставилъ взглядъ Эпикура, что Богъ по Своему существу отъвѣчности пребываетъ въ абсолютномъ покоѣ и не печется о судьбѣ

людей. Значить, этотъ вопросъ около половины III вѣка еще не потерялъ своего значенія и, весьма вѣроятно, Оригенъ обращалъ на него вниманіе своихъ слушателей въ Кесаріи.

Философскій характеръ трактата и классическое образованіе автора могутъ косвенно подтверждать происхожденіе его отъ св. Григорія, который еще въ школѣ Оригена обнаружилъ философскія дарованія и склонности (см. письмо Оригена къ св. Григорію).

Когда написанъ былъ трактатъ, неизвѣстно, но общій духъ его говоритъ за то, что св. Григорій въ то время находился еще подъ живымъ впечатлѣніемъ занятій въ Кесаріи.

Въ основу предлагаемаго ниже перевода произведенія положенъ латинскій переводъ въ изданіи Питры; принять во вниманіе и къ руководству также переводъ В. Рисселя, но при разногласіяхъ въ частностяхъ, какихъ довольно много, переводчикъ слѣдовалъ латинскому, такъ какъ латинскій переводчикъ уже считался съ переводомъ В. Рисселя.

1. Однажды, когда я намѣренъ былъ возвратиться въ то мѣсто, гдѣ обыкновенно проводилъ время, нѣкій мужъ, имя котораго было Θεοпомπъ, спросилъ меня, безстрастенъ ли Богъ? Я же немного помедлилъ, и, сжавши губы ¹⁾, отвѣтилъ: «какъ мы можемъ говорить, о Θεοпомпъ, что Богъ подлежитъ страданію»? И когда онъ пытался съ моимъ отвѣтомъ связать другой вопросъ, я, болѣе и болѣе ускоряя шагъ, послѣшилъ, чтобы достигнуть того мѣста, гдѣ обычно друзья собирались съ друзьями, и лишь только я сѣлъ подлѣ тѣхъ, которые тамъ были, я протянулъ къ нимъ руку и приготовился спросить у нихъ о томъ, что сказано было мною въ предшествующій день. Но пришелъ Θεοпомпъ и, занявши мѣсто подлѣ меня, началъ говорить такъ: «необразованные и незнакомые съ наукой должны, о Григорій, старательно поучаться у ученыхъ и у знающихъ все. А такъ какъ я рѣшилъ снова усердно заняться этимъ предложеннымъ мною вопросомъ, то я прошу тебя дать врачество для этихъ мыслей, которыя взаимно борются между собою и которыя, постоянно пребывая во мнѣ, разстраиваютъ мой умъ. Прошу тебя укрѣпить меня тѣми ясными доказательствами, которыя у тебя по этому вопросу готовы въ изобиліи».

2. Когда послѣ этого прошло нѣкоторое время въ глубокомъ молчаніи, я снова началъ говорить такъ: «великое и

¹⁾ Т. е. въ пренебрежительномъ тонѣ.

превосходное расположеніе оказалъ намъ возлюбленный нашъ Θεопомпъ, желая возобновить тотъ вопросъ, которымъ, какъ я думаю, по необходимости долженъ заниматься каждый [именно]: «возможно-ли страданіе для Бога»? На этотъ вопросъ я далъ скорый отвѣтъ: «какъ возможно, о Θεопомпъ, не исповѣдывать, что Богъ безстрастенъ»? Далѣе, когда присутствующіе начали между собою много пустословить по этому поводу, то и я спросилъ Θεопомпа, въ какомъ смыслѣ онъ понялъ то, что было сказано мною.

Онъ же отвѣтилъ такъ: «если Богъ по природѣ безстрастенъ, то изъ этого слѣдуетъ, что Онъ никогда не можетъ страдать, даже если бы хотѣлъ, такъ какъ въ такомъ случаѣ Его природа совершала бы то, что противно Его волѣ». На это я далъ такой отвѣтъ: «не богохульствуй, о Θεопомпъ, и не подчиняй Бога силѣ необходимости, противопоставляя волѣ Его природу. Ибо, если Богъ не дѣлаетъ того, что Онъ хочетъ, то отсюда, дѣйствительно, слѣдуетъ, что Его постигаетъ величайшее страданіе, такъ какъ [въ такомъ случаѣ] должно сказать, что воля Божія подчинена природѣ. Этого совершенно не должно быть. Мы полагаемъ, что такъ думаютъ тѣ, которые въ значительной степени воспріяли въ себя духа дерзости, и что они подчиняютъ Бога силѣ необходимости. Но мы должны, о Θεопомпъ, представлять такъ, что всемогущая природа Божія никогда не можетъ воспрепятствовать Ему дѣлать то, что Онъ хочетъ, такъ какъ намъ надлежитъ говорить, что Богъ превыше всего и ничему не подчиненъ. Неужели отъ тебя укрылось, о любезнѣйшій, что одинъ только Богъ свободенъ, надъ всѣмъ возвышенъ, все можетъ и не подчиненъ никакой необходимости? Посему нечестиво отнимать свободу у всемогущаго Бога.

3. Отвѣчая на это, Θεопомпъ присовокупилъ: «пусть будетъ такъ, какъ ты сказалъ, именно, что Богъ свободенъ. Ибо мы не дерзаемъ отнимать у Бога свободу; но этотъ отвѣтъ не разрѣшаетъ моего вопроса, славный учитель Григорій. Ибо я спросилъ тебя: безстрастенъ ли Богъ? Ты въ своемъ отвѣтѣ призналъ, что Богъ безстрастенъ. Тогда, возражая, я снова спросилъ тебя: безстрастное по своей природѣ не заключаетъ ли въ себѣ препятствія къ тому, чтобы претерпѣвать челоуѣческія страданія, поелику природа его блаженна и нетлѣнна. Итакъ, я спрашиваю: не заключаетъ ли Богъ въ самомъ Себѣ препятствія къ тому, чтобы претерпѣвать страданія, такъ какъ

Онъ всегда тотъ же, если примемъ во вниманіе безстрастіе Его природы? Слѣдовательно, я хотѣлъ бы присущимъ тебѣ благочестіемъ быть приведеннымъ къ ясному пониманію этого предмета и у любви твоей ревностно поучиться — ибо я нахожусь въ сомнѣніи, — можетъ ли безстрастный Богъ претерпѣвать что-либо несогласное съ Его природою, поелику, какъ мы сказали, Онъ безстрастенъ? Даже болѣе того: мою мысль поразило то, что нѣкоторые говорятъ не совсѣмъ безразсудно, именно, что будто бы, такъ какъ природа Бога противодѣйствуетъ Его волѣ, то и самый вопросъ бесполезенъ. Ибо если безстрастіе Божіе не допускаетъ человѣческихъ страданій, то почему я не могъ бы смѣло отвѣтить тебѣ, сказавъ, что природа Бога противится Его волѣ? Отсюда, какъ я прежде сказалъ, безстрастная природа Божія могущественнѣе Его воли, хотя бы послѣдняя была Богъ».

4. Далѣе, такъ какъ многіе изъ тѣхъ, которые пришли, ожидали, что я отвѣчу на такъ поставленный мнѣ вопросъ, то я тотчасъ охотно далъ ему слѣдующій отвѣтъ: «возлюбленный Теопомпъ, справедливость требуетъ, чтобы мы говорили и понимали, что человѣкъ, природа котораго состоитъ изъ души и тѣла, не можетъ дѣлать чего-либо такого, что было бы противно его волѣ, такъ какъ организація его природы и строеніе его тѣла связаны закономъ Творца. Вслѣдствіе этого принужденія необходимости, которая сильнѣе человѣка, человѣческая воля не можетъ свободно совершать всего того, къ чему она стремится, поелику какъ природа, такъ и воля, — каждая влечетъ человѣка въ свою сторону. Поэтому человѣкъ во всѣхъ отношеніяхъ ниже своего Творца. Ибо все, что подлежитъ рожденію и тлѣнію [въ этомъ самомъ] имѣетъ препятствіе къ тому, чтобы все мочь. Посему намъ слѣдуетъ знать, что природа Божія неизреченна и неизяснима, не имѣетъ подобія ни съ чѣмъ, не подчинена никакому закону, никакой необходимости, никакой привычкѣ, косности, страху, возрастанію, болѣзни, но все можетъ совершать силою, которая все преобъѣждаетъ и никѣмъ не преодолевается. Но никогда, о Теопомпъ, не слѣдуетъ такъ представлять Бога, какъ будто бы Онъ вошелъ въ противорѣчіе съ Своей волей, потому именно что Онъ подтвергъ Себя самому страданію, хотя по природѣ Своей безстрастенъ. Ибо волю Божества мы не отдѣляемъ отъ той блаженнѣйшей сущности, которая неизмѣнна, оставаясь одною и тою же, въ единомъ образѣ, единомъ бытіи, въ единой не-

измѣняемой волѣ, которая научается отъ себя самой, сама себѣ повелѣваетъ и сама отъ себя самой и въ себѣ самой и чрезъ самое себя все можетъ дѣлать. И дѣйствительно, Его безстрастная природа ни въ чемъ не препятствуетъ Его волѣ совершать то, что хочетъ, такъ какъ во всякое время она одна та же. Ибо я сказалъ, что Онъ одинъ есть и что тотъ именно въ собственномъ смыслѣ Богъ, кому никакая сила не можетъ воспрепятствовать дѣлать то, что хочетъ, такъ какъ Его сущность не состоитъ изъ разныхъ взаимно себѣ противорѣчащихъ субстанцій. Мы говоримъ, что природа и субстанція человѣка состоятъ изъ различныхъ природъ, именно, изъ души и тѣла. Далѣе, такъ какъ воля одной не согласна съ волей другой, то отсюда слѣдуетъ, что людьми не осуществляется всегда то, что они хотѣли бы совершить, потому что природа одной части, противодѣйствуя природѣ другой, препятствуетъ послѣдней дѣлать то, что она хочетъ. Тотъ же, Кто одинъ только неограниченъ, благъ и славенъ, Кто Своею благостію все опредѣляетъ, Кому подчинено все, что есть и было, Кто превосходитъ все, у Кого негнѣнный разумъ, Кто чуждъ и выше всякаго зла, какъ я сказалъ раньше: Онъ одинъ только простъ и несложенъ, не смѣшанъ со зломъ вслѣдствіе единства Своей сущности, единая благая воля, недѣлимая, никогда не поругаемая, не волнуемая, не ослабляемая, не изслѣдимая, никогда не побѣждаемая или подавляемая; Онъ выше всякихъ страданій; Онъ самъ Себя опредѣляетъ во всемъ, что намѣревается дѣлать, такъ какъ Его природа не допускаетъ никакого препятствія, поелику Онъ всякаго возмущенія и съ нимъ ничто не составляется или возстаетъ противъ Него; Онъ свободенъ и Своею волею господствуетъ надъ всѣмъ, и силою Своею, превосходящею все. Онъ можетъ все совершать. Не думай, о другъ, что Тому, Кто всѣмъ обладаетъ, Кого никто не можетъ подвергнуть страданіямъ и Кому никто не можетъ противостоять,—можно воспрепятствовать совершить то, что Онъ хочетъ.

V. Въ отвѣтъ на это Θεопомпъ сказалъ мнѣ: «и я также, учитель Григорій, хорошо знаю, что Богъ обладаетъ могущественнѣйшей волей, совершенной свободой и господствомъ надъ всѣмъ, и что никто не долженъ спорить о томъ, что ты утверждаешь. Но то, относительно чего я остаюсь въ недоумѣніи, состоитъ въ слѣдующемъ, именно: не заключаетъ ли природа Божества въ самой себѣ препятствія къ тому, чтобы страдать;

и субстанція, которая безстрастна, не возбраняетъ ли своей волѣ претерпѣвать страданія, что, конечно, было бы чуждо ей самой и для нея неприлично? Это такъ (очевидно) изъ ясныхъ доказательствъ, которыя тобою больше, чѣмъ достаточно, приведены. А если бы кто выступилъ противъ этихъ объясненій, на того должно было бы смотрѣть не только какъ на невѣжественнаго, но и какъ безразсуднаго, нечестиваго и въ высшей степени дурного. Ибо надлежитъ предоставить Богу господство и власть надъ всѣмъ; а такъ какъ я предпочитаю избрать благое и отвернуть злое, то, поелику безстрастная природа Бога всегда одна и та же, я рѣшилъ изслѣдовать и узнать, имѣлъ ли Богъ когда-нибудь намѣреніе претерпѣвать человѣческія страданія».

VI. На это я отвѣтилъ: «хочешь ли ты, о Теопомпъ, дѣйствительно и искренно отступить отъ воззрѣній Исократы и совершенно оставить ихъ, чтобы обратиться къ здоровымъ мнѣніямъ истины, которыя я изложилъ тебѣ въ ясныхъ доказательствахъ? Слушай, поэтому, внимательно слушай, о Теопомпъ, и старательно вникни своею мыслию, надлежащимъ образомъ слагая въ своемъ сердцѣ то, что я скажу тебѣ. Страданіе тогда дѣйствительно было бы страданіемъ, если бы Богъ имѣлъ намѣреніе [сдѣлать] что-нибудь бесполезное и для Него непристойное. Но когда божественная воля подвиглась для уврачеванія дурныхъ помысленій людей, тогда мы не можемъ сказать, что Богъ страдаетъ отъ того, что Своимъ униженіемъ и высочайшимъ благоволеніемъ послужилъ людямъ. Посему, такъ какъ сердце людей отвратилось отъ истинной религіи и, на подобіе животныхъ, оказало матеріи больше чести, чѣмъ Богу, и, что было непосредственнымъ слѣдствіемъ этого, жадно устремилось на гнусныя удовольствія,—то Богъ восхотѣлъ отвлечь людей отъ этого. Но въ Богѣ не почитаются страданіями тѣ страданія, которыя, по собственному хотѣнію, Онъ претерпѣлъ для общаго блага человѣческаго рода, когда Его блаженнѣйшая и безстрастная природа вовсе не противоdѣйствовала [этому]. Ибо Онъ въ своемъ страданіи показываетъ безстрастіе. Вѣдь если кто страдаетъ, тотъ страдаетъ лишь въ томъ случаѣ, когда страданіе насильственно оказываетъ свое дѣйствіе на того, кто страдаетъ, помимо его воли. Но о томъ, кто, при безстрастіи своей природы, добровольно становится причастнымъ страданіямъ, чтобы совершенно побѣдить ихъ, мы не говоримъ, что онъ подвергается страданіямъ, хотя бы своей волей онъ участвовалъ въ страданіяхъ. Ибо

посмотри, какъ врачи, когда хотять излѣчить тѣхъ, которые мучатся ужасными болѣзнями, съ радостью переносятъ трудъ, чтобы помочь больнымъ, предвкушая радость отъ надежды на будущее выздоровленіе. Слава и извѣстность, которыя врачъ приобретаетъ лѣченіемъ страждущихъ, смягчаютъ отвращеніе и устраняютъ тягость труда. Врачъ на время забываетъ о своемъ достоинствѣ и смиряетъ свою волю, почему, принимая видъ раба, дѣлается невольникомъ больныхъ и свое достоинство низводитъ до подобія рабства. Однако этого униженія мы не называемъ униженіемъ для врача, ради выздоровленія, которое проистекаетъ отсюда, и мы не думаемъ, что онъ лишился достоинства, когда видимъ, что онъ добровольно исполняетъ обязанности слуги. Ибо, совершивши то, что медицинское искусство призывало его исполнить, онъ тогда радостно снова принимаетъ прежнее достоинство, и здоровье больныхъ, котораго онъ желалъ, доставляетъ ему больше радости, чѣмъ почетъ, которымъ онъ раньше пользовался. Впрочемъ, онъ ничего не потерялъ за то время, когда, преклонивши голову, исполнилъ обязанности слуги и оказалъ милость лѣченіемъ больныхъ тѣмъ. Ибо онъ зналъ, что ему нужно на извѣстное время принять на себя нѣкоторое униженіе, чтобы снова дать здоровье больнымъ, вслѣдствіе чего онъ получить славу, гораздо большую, чѣмъ униженіе. Итакъ, почему мы не могли бы сказать о Томъ, Кто одинъ только благъ и Кто выше суетной славы, чуждъ униженія, безстрастенъ въ страдающихъ и превыше всего,—что Онъ въ своемъ безстрастїи поднялъ свой скипетръ надъ страданіями, такъ какъ своимъ страданіемъ заставилъ ихъ страдать. Ибо перенесеніе [Имъ] страданій было безстрастнымъ, такъ какъ своимъ страданіемъ Онъ причинилъ имъ страданіе и въ своемъ страданіи показалъ свое безстрастіе. Ибо что страданія производятъ по отношенію къ подверженнымъ страданіямъ, то же самъ Безстрастный производитъ своимъ страданіемъ по отношенію къ страданіямъ, вслѣдствіе чего, при Своемъ безстрастїи, явился страданіемъ страданій. Итакъ, когда мы утверждаемъ, что страданія побѣждены въ ихъ дѣятельности, вслѣдствіе того, что Безстрастный былъ причастенъ имъ,—то какъ иначе мы можемъ назвать это, если не такъ, что Онъ былъ страданіемъ страданій? Ибо, если алмазъ, когда по немъ ударили желѣзомъ, не страдаетъ отъ удара, а, напротивъ, остается невосприимчивымъ къ страданіямъ, какимъ и былъ, такъ что пораженія отъ удара возвращаетъ на

ударяющаго, вслѣдствіе того, что адамантъ по своей природѣ является нечувствительнымъ къ страданіямъ и не подвергается страданію, то почему мы не можемъ сказать, что Безстрастный былъ страданіемъ для страданій? Ибо какъ не изобразить страданіемъ страданій Того, Кто не терпитъ вреда и страхомъ не устрашается, хотя бы Онъ добровольно и вошелъ съ ними въ общеніе? Или какъ не безстрастенъ Тотъ, Кто, при своемъ страданіи, не потерпѣлъ вреда отъ страданій? Какъ не безсмертенъ Тотъ, Кто, проходя чрезъ смерть, не былъ устрашенъ смертію? Пришествіе Бога на смерть явилось смертію для смерти, такъ какъ Онъ не былъ удержанъ ею; подобнымъ же образомъ безстрастіе Бога было страданіемъ страданій, когда Онъ спизошелъ до страданій. Ибо если предметы міра сего, когда смѣшиваются съ противоположными имъ предметами, поистинѣ обнаруживаютъ свою силу и невоспримчивую къ страданіямъ природу, то насколько болѣе мы должны разумѣть, что страданіе Бога было страданіемъ для страданій. Ибо какъ желѣзо, ударяя адамантъ, принимаетъ на себя ударъ и само получаетъ поврежденіе отъ удара, вслѣдствіе твердости адаманта, такъ и о Богѣ, Который силенъ по своей волѣ и безстрастенъ по своему существу, когда Онъ принялъ на Себя страданія, какъ не сказать, что Онъ пребылъ въ своемъ безстрастіи даже въ то время, когда подвергался пыткѣ желѣзомъ и огнемъ, поелику природа Божества сильнѣе всего, даже когда она въ страданіяхъ? Ибо истиннымъ доказательствомъ божественнаго безстрастія и безсмертія должно признать то, что, находясь подъ дѣйствіемъ страданій, Онъ Самъ явился причиною страданій, поелику этимъ доказательствомъ обнаруживается, какова была причина того, что совершилось. Ибо мы не знали бы, что Безстрастный [дѣйствительно] безстрастенъ, если бы Онъ не вошелъ въ общеніе съ страданіями и не устоялъ противъ силы страданій. Ибо подъ видомъ страданій Безстрастный проникъ въ страданія, чтобы своимъ страданіемъ показать, что Онъ—страданіе для страданій. Натиска безстрастія не могли выдержать страданія, и мы не должны удивляться, о ученый Теопомъ, что безстрастіе Божества явилось поруганіемъ для страданій, когда мы видимъ, что глаза, напряженно устремленные на солнце, чтобы изслѣдовать лучи, претерпѣваютъ страданіе отъ лучей.

VII. Чтò мы стремимся показать этимъ, такъ именно то, что тотъ Богъ, который настолько выше тлѣнія и страданія, смерти и какого бы то ни было поврежденія, что всѣ

должны признать Его недоступнымъ страданіямъ, поистинѣ былъ уничтожителемъ страданія, такъ какъ страданія не въ состояніи были противостоять Ему. Онъ дѣйствительно безстрастенъ и въ собственномъ смыслѣ посрамилъ смерть, такъ какъ Своею смертію Онъ утвердилъ Свое безсмертіе и Своимъ страданіемъ показалъ свое безстрастіе. Когда атлетамъ, одерживающимъ побѣду въ состязаніи, даруется вѣнецъ, и когда тѣмъ, которые признаны достойными триумфа, предоставляются награды за побѣду, то послѣднія можно давать только тѣмъ атлетамъ, которые, будучи испытанными въ состязаніи и борьбѣ, заслужили вѣнецъ побѣды. Совершенно подобнымъ образомъ подлежитъ говорить и о безстрастіи. Безстрастіе не стоитъ выше страданій, если оно прежде не показало своей силы. Итакъ, страданіе въ Богѣ не является, какъ нѣкоторые желаютъ, униженіемъ или слабостью, такъ какъ возвышенная природа Божія показала свою неизмѣняемость, когда подвергалась испытанію въ страданіяхъ. Ибо о Томъ, Кто былъ во вратахъ смерти, и Кто, будучи безсмертнымъ, какъ Богъ, своимъ безстрастіемъ побѣдилъ смерть, должно провозвѣщать, что Онъ—Богъ, такъ какъ Онъ не подлежитъ никакой власти, не удерживается никакою силою, не склоняется предъ тлѣніемъ, не волнуется скорбію, не объемлется смертію. Онъ есть Богъ, надъ всѣмъ владычествующій; это—истинное господство, это—власть, никому не подчиненная, такъ какъ, поправъ смерть, Онъ ничего не потерпѣлъ отъ смерти.

VIII. Тѣ же, которые хотятъ хулить эту надъ всѣмъ возвышенную мудрость и эту въ своемъ величій сокрытую отъ всѣхъ волю; которые отвергаютъ превосходство могущества того Бога, смертію Котораго безстрастіе распространено на всѣхъ; которые осмѣиваютъ пришествіе Бога на смерть и не разумѣютъ, что превосходящее сіяніе Его пришествія должно воспринимать окомъ своего ума, и объявляютъ вздорной басней непостижимое и недомыслимое пришествіе Бога на смерть, безъ истлѣнія,—эти пусть, если имъ угодно, пребываютъ въ своемъ ложномъ познаніи, какъ во мракѣ, будучи предопределенными для смерти и тлѣнія. Ибо (мы не понимаемъ), какъ можно бы назвать злодѣемъ царя или князя, который вошелъ въ темницу, чтобы произнести приговоръ относительно злодѣевъ, содержащихся тамъ, по дѣламъ ихъ, и вслѣдствіе этого перенесъ дурной запахъ и брань, если, конечно, онъ добровольно пришелъ къ дурнымъ людямъ, которые заключены въ темницѣ?

Необходимо, чтобы такъ мы думали и о Богѣ. Ибо на Него, вслѣдствіе Его безстрастія, смерть не можетъ нападать, и поелику Онъ безсмертенъ, то безъ страха можетъ попрасть смерть, силою же Божества Онъ остался чуждымъ страданій и побѣдилъ силы смерти, по человѣческому выраженію истинно сдѣлался причастникомъ смерти. Итакъ, когда мы слышимъ, что Богъ пострадалъ, мы должны разумѣть это относительно пришествія Его на смерть, поелику Онъ нисколько не воспринялъ въ Себя страданій смерти,—безстрастною и безсмертною своею силою Онъ явился на смерть и отъ смерти уходитъ какъ Богъ, Который все можетъ. Пришествіе Бога на смерть ясно показало Его божественную силу и безстрастіе Его по существу, такъ какъ Онъ не былъ удержанъ смертію. Ибо кто изъ смертныхъ могъ когда-либо презрѣть смерть? Или кто изъ людей когда-либо избѣжалъ силы владычества смерти? Но если это невозможно, какъ это и на самомъ дѣлѣ есть, то необходимо, чтобы мы предоставили власть надъ смертію единому только Богу. Итакъ, Богъ входитъ во врата смерти и смерти не претерпѣваетъ. Тѣ же, которые за преступленіе заповѣди, осуждены на смерть,—они во вѣкъ пребудутъ въ смерти. Итакъ, на какое основаніе опираются тѣ, которые смѣются надъ мудрымъ пришествіемъ Бога на смерть, какъ надъ недостойною Бога вещью и крайнимъ униженіемъ, и тѣхъ, которые такъ проповѣдуютъ, считаютъ дѣтьми и безразсудными?

IX. Въ виду безстрастія Бога, Который чрезъ смерть и уничтоженіе явился побѣдителемъ, не воображай, о, возлюбленный мой Θεопомпъ, будто невозможно было, чтобы Богъ пришелъ на смерть и претерпѣвалъ то, что относится къ смерти, безъ обмана. Ибо если древніе мудрецы могли рассказывать о нѣкоемъ животномъ, что оно, хотя и слабое по своимъ силамъ, однако, препобѣждало силу огня, такъ какъ брошенное въ огонь, который все сжигаетъ, имъ охваченное и въ немъ движущееся, не терпитъ отъ огня никакого вреда, такъ что мы можемъ сказать, что оно выше огня, который все сжигаетъ, потому что оно отражаетъ силу огня, и, вслѣдствіе большого количества холода, которымъ обладаетъ, охлаждаетъ жаръ пламени, ничего не претерпѣвая отъ дѣйствія огня, который все повреждаетъ; если, говорю, саламандра, смертное животное, подверженное тлѣнію, вслѣдствіе большого количества холода, который содержитъ въ себѣ, дѣлаетъ недѣйствительнымъ жаръ

пламени, — то какъ не сказать, что Богъ, Который выше смерти и тлѣнія, въ Своемъ пришествіи на смерть обладалъ неглѣпиемъ? Итакъ, если животное, подверженное тлѣнію, будучи брошено въ огонь, переноситъ огонь; если вещи, взаимно противоположныя, по силѣ, присущей ихъ природѣ, могутъ противостоятъ разрушенію, когда соединяются съ иными вредными для нихъ вещами, — то какъ мы можемъ удивляться, что существо, высшее матеріи и во всѣхъ отношеніяхъ безстрастное, своимъ причастіемъ смерти показало безстрастіе своей природы и вмѣстѣ съ тѣмъ своею смертію посмѣялось надъ страданіями и смертію. Въ этомъ состоитъ неизмѣняемость и безстрастіе Божіе. Ибо какой вредъ претерпѣло то блаженнѣйшее существо, пришествіемъ въ этотъ злой міръ и воспріятіемъ, для (спасенія) душъ, подобія смертныхъ людей, не лишаясь ничего изъ своей божественной силы, но оставаясь такимъ же, какимъ было? Какимъ образомъ блаженнѣйшее существо могло бы не оставаться всегда тѣмъ же, когда его сущность не можетъ потерпѣть никакого вреда и его воля — противорѣчія или насилія? Но Кто тѣмъ, что мы перечислили, никогда не умалется, Тотъ какъ не можетъ быть названъ безстрастнымъ, особенно, если, всегда оставаясь тѣмъ же и своею волею самъ собою управляя, Онъ щедро раздаетъ свои дары? На малое время онъ принялъ образъ человѣка, такъ какъ, по своему мудрѣйшему плану, Онъ совершилъ то, что хотѣлъ, и своею всемогущею волею осуществилъ то, что имѣлъ намѣреніе совершить, всегда сохраняя свое божественное могущество, оставаясь тѣмъ, чѣмъ былъ, ничего не терпя въ страданіяхъ, такъ какъ Его безстрастная природа и въ Его страданіяхъ пребыла такою же, какою была. Посему, если бы, съ соизволенія блаженнѣйшаго существа, отдѣлилась субстанція Имъ (воспринятая), то [черезъ это] не умалится Его собственная субстанція, такъ какъ Его божественная природа показала, что она неизмѣняема, поелику удары, разсѣченія, болѣзнь и скорбь никогда не могутъ причинить вреда Богу. Ибо, что побѣждается страданіемъ и измѣняется отъ тлѣнія, объ этомъ должно сказать, что оно страдаетъ; а что совершается превосходящею божественною мудростію и дивнымъ домостроительствомъ божественнаго провидѣнія, на то не должно смотрѣть, какъ на страданія Бога, потому что, вслѣдствіе безстрастія Бога, въ этомъ не обрѣтается ничего, что производило бы страданіе. Сколько бы мечъ ни разсѣкалъ пламени огня,

онъ своимъ ударомъ не произведетъ раздѣленія, хотя тѣло проходить чрезъ тѣло. Итакъ, если непостижимо разсѣченіе нѣкоторыхъ тѣлъ, подверженныхъ тлѣнію, потому что огонь всегда остается одною и тою же субстанціей и никогда не терпитъ раздѣленія, такъ какъ за ударомъ желѣза непосредственно слѣдуетъ соединеніе,—ибо тонкость огня не позволяетъ раздѣленію оставаться въ немъ, даже когда разсѣкается желѣзомъ, такъ какъ желѣзо со всѣхъ сторонъ опоясывается силою [огня], и съ какой бы стороны послѣдній ни пронзался желѣзомъ, пламя крѣпко держится самого себя и никогда не раздѣляется; если, далѣе, раздѣленіе осязаемаго тѣла, именно огня, неизслѣдимо и непостижимо,—насколько болѣе должно сказать о существѣ блаженнѣйшемъ, чуждомъ тлѣнію, превосходящемъ могущія страдать тѣла, существа и природы, которое превышаетъ всякаго представленія, что оно и въ своихъ страданіяхъ всегда пребываетъ однимъ и тѣмъ же. особенно когда его безстрастная природа, при смѣшеніи со страданіями, ни въ какомъ отношеніи не поражается ими. Оставаясь непостижимымъ и непобѣжденнымъ, оно (блаженнѣйшее существо) своимъ безстрастіемъ посмѣялось надъ страданіями. такъ что, подвергая себя испытанію желѣзомъ, оно всячески показываетъ тогда свою силу, пребывая незатронутымъ имъ. Чистота Божества, предвѣдѣніе, неосязаемая тонкость не только не раздѣляются тѣлами, которыя приближаются къ нимъ, чтобы раздѣлить ихъ, такъ какъ они выше и превосходиѣе какихъ бы то ни было тѣлъ; но мы утверждаемъ, что [напротивъ] раздѣляются тѣла, которыя хотятъ поразить и раздѣлить Божество, которое не раздѣляется, и тонкость природы и чистоту Его сущности. Но оно (Божество) само проходитъ чрезъ всѣ тѣла и въ нихъ производитъ раздѣленіе, такъ какъ для Бога легко раздѣлить всѣ тѣла *).

Н. Сагарда.

*) Окончаніе слѣдуетъ.

НОВЫЯ КНИГИ.

Анастасіевъ А., Методика закона Божія и вспомогательныхъ предметовъ воспитанія въ начальной школѣ. Сборникъ статей изъ разныхъ источниковъ и пособій. М. 1913 г. Изд. А. Д. Ступина. VII+339. Стр. 1 р. 50 к.

Архангельскій П. Къ вопросу о происхожденіи русской общины (Историко-критическій очеркъ). Казань 1913. 29 стр.

Вердниковъ И. С., проф. Краткій курсъ церковнаго права Православной Церкви. Изд. 2-ое, заново переработанное и весьма значительно дополненное. Казань 1913. XVIII+1446 стр. Ц. 5 руб.

Булгяковъ С. Н., проф. Исторія социальныхъ ученій въ XIX вѣкѣ. Лекціи, читанныя въ Московскомъ Комерческомъ Институтѣ. М. 1913 г. 402 стр.

Введенскій Александръ И. проф. Лекціи по древней философіи. Листы 16—24. Спб. 1913, стр. 237—376.

Денисовъ Я. А., проф. Значеніе исторіи греческой литературы. Харьковъ 1913. 60 стр. Ц. 50 к.

Ильинскій П. В. Слѣпченскій Апостоль XII вѣка. М. 1913 г. ХСII+135 стр. + 2 табл. Ц. 5 руб.

Истринъ В. М., акад. Хроника Іоанна Малалы въ славянскомъ переводѣ. (Книги 11—14). Спб. 1913. 31 стр. Ц. 30 к.

Ключевскій В. О., проф. Очерки и рѣчи. Второй сборникъ статей. С. М. Соловьевъ. Рѣчи о Пушкинѣ. Рѣчь на актѣ Моск. Дух. Академіи. Грусть. Добрые люди древней Руси. И. И. Болотовъ. Препод. Сергій Радонежскій. Два воспитанія. Воспоминаніе о Н. И. Поляковѣ и его времени. Недоросль Фонвизина. Императрица Екатерина II. Западное вліяніе и церковной расколъ въ Россіи XVII вѣка. Петръ Великій среди своихъ сотрудниковъ. М. 1913. 515 стр. Ц. 2 р. 50 к.

Ляскоронскій В. Г., Кіевскій Вышгородъ въ удѣльно-вѣчвое время. Кіевъ 1913. XXXVI+328 стр.

Лященко Т. И., свящ. Св. Кириллъ Архіепископъ Александрійскій. Его жизнь и дѣятельность. Кіевъ 1913. XXIV+550 стр. Ц. 3 р. 50 к.

Мансика В. Житіе Александра Невскаго. (Памятники древней письменности и искусства. СXXX). Спб. 1913. IV+226+138.

Петровъ М. Н., проф. Лекціи по всемірной исторіи. Томъ III. Исторія новаго времени. (Реформаціонная эпоха). Въ обработкѣ проф. В. П. Бузескула, доп. П. Н. Ардашевымъ. Спб. 1913. Изд. 3-е. IX+270 стр. Ц. 1 р. 75 к.

Покрышкинъ П. П., Иконы Московскаго Придворнаго Собора Спасъ на Бору. I. Иконы писанныя ранѣе начала XVII вѣка. Матеріалы по иконографіи, изд. Высоч. учрежд. Комит. о русск. иконописи № 1. Спб. 1913. 15 стр.+XIV табл. Ц. 3 р. 50 к.

Прокошевъ П. А., проф. *Didascalia Apostolorum* и первыя шесть книгъ Апостольскихъ Постановленій. Историко-критическое изслѣдованіе изъ области источниковъ церковнаго права. II. Приложение: *Didascalia Apostolorum* (текстъ памятника въ русскомъ переводѣ). Томскъ 1913. XVIII+462+195 стр. Ц. 4 р. 50 к.

Пыпинъ А. Н., Панславизмъ въ прошломъ и настоящемъ (1878 г.). Съ предисл. и прим. В. В. Водовозова. Спб. 1913. VI+190 стр. Цѣна 1 р.

Радловъ Э. Л., Философскій словарь. Логика, психологія, этика, эстетика и исторія философіи. М. 1913. VI+698 стр. Ц. 2 р.

Сакулинъ П. Н., Изъ исторіи русскаго, идеализма. Князь В. Ѳ. Одоевскій. Мыслитель-писатель. Т. 1. Ч. 1. М. 1913. VI+616 стр.

Поименованныя книги въ конторѣ журнала не продаются, и контора не принимаетъ на себя комиссіи по приобрѣтенію ихъ въ книжныхъ магазинахъ.

Авторы и издатели, желающіе, чтобы о вновь выходящихъ книгахъ помѣщено было въ „Христіанскомъ Читеніи“ сообщеніе или отзывъ, благоволятъ присылать въ редакцію журнала (Невскій проспектъ, д. 182, кв. 10) по одному экземпляру каждой книги.

СОДЕРЖАНІЕ БОГОСЛОВСКИХЪ АКАДЕМИЧЕСКИХЪ ЖУРНАЛОВЪ:

БОГОСЛОВСКАГО ВѢСТНИКА.

АПРѢЛЬ 1913.

Рѣчь при постриженіи доцента Московской Духовной Академіи Вл. Троицкаго, въ монашествѣ Иларіона. *Епископа Вводора.*

Изреченія Епископа Игнатія (Брянчанинова), извлеченныя изъ писемъ его къ монахамъ. *Сообщилъ Иеромон. Игнатій (Садковскій).*

Религія челоѣкобожія у Фейербаха и Конта. *В. А. Кожевникова.*

Матеріалы для иконографіи воскресенія Спасителя. *Н. Д. Протасова.*

Идея воскресенія въ дохристіанскомъ философскомъ сознаніи. *П. С. Страхова.*

Вопросъ о жизни на Марсѣ. *С. С. Глаголева.*

Природа мысли. *Вл. Ф. Эрн.*

Костромской протопопъ Даниилъ. Очеркъ изъ исторіи раскола въ первое время его существованія. *А. Введенскаго.*

Критика. Алѣксѣй Шарповъ. Вторая книга Езды. Историко-критическое введеніе въ книгу. Сергіевъ Посадъ. 1910. *С. И. Соболевскаго.*

Изъ академической жизни.

Содержаніе богословскихъ академическихъ журналовъ.

Новыя книги.

Изъ лекцій по Священному Писанію Ветхаго Завѣта, читанныхъ доцентомъ Московской Духовной Академіи А. А. Ждановымъ. *Подъ ред. священ. Д. В. Рождественскаго.*

Журналы собраній Совѣта Московской Духовной Академіи за 1912 г.

ПРАВОСЛАВНАГО СОБЕСѢДНИКА.

АПРѢЛЬ 1913.

Рѣчь, сказанная при постриженіи въ монашество студента III курса Императорской Казанской духовной Академіи Сергія Срѣтенскаго, 6 марта 1913 года, въ академическомъ храмѣ. *Епископа Анастасія.*

Поученіе на недѣлю Мясопустную. *Иеромонаха Варсонофія.* Голгова въ жизни Иисуса Христа и Его учениковъ. (Слово въ пятокъ первой седмицы великаго поста, при воспоминаніи страстей Христовыхъ). *І. Евсевія.*

Слово, произнесенное за Божественной литургіей, при служеніи въ Николо-Вешняковой, г. Казани, церкви, въ день 17 марта 1913 г. *Епископа Анастасія.*

Книги пророковъ Михея, Наума, Аввакума и Софоніи. *П. А. Юнгера.*

Хула на Духа Святаго. *Епископа Алексія (Молчанова).*

Свидѣльство Иисуса Христа о своемъ Божествѣ по первымъ тремъ евангеліямъ. *С. Песчанскаго.*

Вѣра и знаніе съ точки зрѣнія гносеологіи. *В. И. Несмѣлова.*

Съ Запада. (Очерки современной западно-церковной жизни). *В. А. Керенскаго.*

Патріархъ Адріанъ (его жизнь и труды въ связи съ состояніемъ русской церкви въ послѣднее десятилѣтіе XVII вѣка). *Г. А. Скворцова.*

Содержаніе: 1) Февральской книжки Богословскаго Вѣстника и 2) Мартовской книжки Христіанскаго Чтенія за 1913 г.

Объявленіе о приѣмѣ въ августѣ мѣсяцѣ 1913 года студентовъ въ Императорскую Кіевскую Духовную Академію.

Иностранческое Обзорѣніе, приложеніе къ журналу «Православный Собесѣдникъ» за мартъ 1913 года. Книга 2-ая.

Протоколы засѣданій Совѣта Казанской Духовной Академіи за 1911 годъ.

ТРУДОВЪ ИМПЕРАТОРСКОЙ КІЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

МАЙ 1913.

I. Арнобія семь книгъ противъ язычниковъ (*Adversus nationes*). *Н. М. Дроздова.*

II. Историко-критическій обзоръ существующихъ мнѣній о происхожденіи, сущности и значеніи русскаго раскола старо-обрядчества. *В. Э. Бѣлолицова.*

III. О Квириніевой переписи по связи ея съ рождествомъ Христовымъ. *Н. Н. Глубоковскаго.*

IV. Южно-русскія металлическія виселья печати дотатарскаго періода. *Н. И. Петрова.*

V Письма кіевскаго митрополита Евгенія Болховитинова къ игумену (впосл. архимандриту) Серафиму Покровскому. Сообщ. *Л. С. М.*

VI. Значеніе св. Кирилла Александрійскаго въ исторіи христіанскаго богословія. Свящ. *Т. I. Лищенко.*

VII. Первая паломническая экскурсія студентовъ Кіевской Духовной Академіи въ Св. Землю лѣтомъ 1911 года.

VIII. Критико-библіографическій обзоръ новѣйшихъ трудовъ по исторіи русской церкви. Пр. *В. И. Титова.*

IX. Содержаніе академическихъ богословскихъ журналовъ.

Въ приложеніи:

X. Извлеченіе изъ журналовъ Совѣта Императорской Кіевской дух. Академіи за 1911—1912 учебный годъ.

XI. Оглавленіе I го тома „Трудовъ Императорской Кіевской духовной Академіи“ за 1913 годъ.

XII. Объявленія.

31 мая 1913 года. Печатасть разрѣшается. И. об. Ректора Императорской С.-Петербургской Духовной Академіи инспекторъ проф. *С. Заринъ.*

Редакторъ, профессоръ Императорской С.-Петербургской

Духовной Академіи *Николай Сагарда.*

Содержаніе „Христіанскаго Чтенія“ за 1918 годъ:

Томъ I.

ЯНВАРЬ.

- I. Памяти Высокопреосвященнаго Николая, Архіепископа Японскаго. (къ годовщинѣ кончины его + 3 февраля 1912 г.).
Сергія, Епископа Японскаго 3
- II. Ложь на Христа. По поводу О. Д. Дурново: „Такъ говорилъ Христосъ“. Профессора А. А. Бронзова 77
- III. Значеніе нѣкоторыхъ наименованій, конми св. ап. Павелъ характеризуетъ пастырское служеніе. (Пасторологическій этюдъ). Профессора С. М. Зарина 101
- IV. Архіепископъ Орловскій Смарагдъ (Крыжановскій) и Алтайскій миссіонеръ архимандритъ Макарій (Глухаревъ). (Два письма перваго ко второму). Проф. Н. Н. Глубоковскаго 118
- V. Новыя книги. *Свящ. Яблонскій*: „Руководство къ изученію Закона Божія“ Изд. 2-е. Спб. 1912 г. Профессора А. А. Бронзова.—Суздаль и его достопамятности. Труды Владимірской Ученой Архивной Комиссіи. Книга 14. Москва. 1912 г. Проф. П. Жуковича 126
- VI. Объявленія 136

Въ приложеніи:

- VII. + Профессора В. В. Болотова лекціи по исторіи древней церкви 217—284
- VIII. Журналы засѣданій Совѣта С.-Петербургской Духовной Академіи за 19¹¹/₁₂ годъ 321—352

ФЕВРАЛЬ.

- I. О дѣйствительности англиканской іерархіи. (Рефератъ, читанный въ „Обществѣ ревнителей сближенія англиканской церкви съ православною“ 24 апрѣля 1912 г.). Проф. И. П. Соколова 513
- II. Высокопреосвященный архіепископъ Смарагдъ (Крыжановскій) на Орловской и Рязанской каеэдрахъ и его кончина (+ 1863, XI, 11). (Съ портретомъ архіеп. Смарагда). Проф. Н. Н. Глубоковскаго 175
- III. Очерки по исторіи славянскаго перевода Библии. Профессора И. Е. Евсева 192

IV. Изъ исторіи уясненія древне - латинскаго и Іеронимова текста Библии. (Очеркъ). Профессора А. И. Садова	214
V. „Отпѣваніе“ графа Толстого. Профессора А. А. Бронзова .	239
VI. Каноническое достоинство Апокалипсиса Св. Апостола Іоанна Богослова по свидѣтельству церковнаго преданія I—II вѣка. Н. А. Гамолко	252
VII. Новыя книги. <i>Aurelio Palmieri O. S. A. Nomenclator Litterarius Theologiae orthodoxae Russicae ac Graecae recentioris. Volum. 1 — fasc. 1—2. Pragaе, 1910—1911.</i> Проф. А. А. Бронзова	272
VIII. Объявленія	279

Въ приложеніи:

IX. † Профессора В. В. Болотова лекціи по исторіи древней церкви	305—320
X. Журналы засѣданій Совѣта С.-Петербургской Духовной Академіи за 19 ^{11/12} годъ	353—408

МАРТЪ.

I. Трехсотлѣтіе Дома Романовыхъ. (Рѣчь, сказанная на юбилейномъ празднествѣ въ СПб. Духовной Академіи). Профессора В. В. Титлинова	289
II. Высокопреосвященный архіепископъ Смарагдъ (Крыжановскій) на Рязанской кафедрѣ и его кончина († 1863, XI; 11). (Съ портретомъ и автографомъ архіеп. Смарагда). Проф. Н. Н. Глубоковскаго	310
III. Архимандритъ Іеронъ, настоятель Ново-Аѳонскаго Симоно-Кананитскаго монастыря († 14 августа 1912 г.). Проф. А. А. Бронзова	325
IV. Очерки по исторіи славянскаго перевода Библии. Профессора И. Е. Евсеѣва	350
V. О дѣйствительности англиканской іерархіи. (Рефератъ, читанный въ „Обществѣ ревнителѣхъ сближенія англиканской церкви съ православною“ 24 апрѣля 1912 г.). Проф. И. П. Соколова	374
VI. Каноническое достоинство Апокалипсиса Св. Апостола Іоанна Богослова по свидѣтельству церковнаго преданія I—II вѣка. Н. А. Гамолко	401
VII. Святаго Григорія Чудотворца, епископа Неокессарійскаго, „Каноническое посланіе“. Профессора И. Н. Сагарда .	410
VIII. Новыя книги. Карлъ Карловичъ Герцъ (1820—1883). Біографическій очеркъ, съ портретомъ и двумя приложеніями. Составилъ А. Маленинъ. Профессора А. И. Садова . . .	422

Въ приложеніи:

IX. Отчетъ о состояніи С.-Петербургской Духовной Академіи за 1912 годъ	1—58
X. † Профессора В. В. Болотова лекціи по исторіи древней церкви	321—336

АПРѢЛЬ.

- I. Труды проф. В. В. Болотова по вопросу о Filioque и полемика о его „Тезисахъ о Filioque“ въ русской литературѣ. Проф. А. И. Бриллиантова 431
- II. Архимандритъ Геронъ, настоятель Ново-Аеонскаго Симоно-Кананитскаго монастыря († 14 августа 1912 г.). Профессора А. А. Бронзова 458
- III. Очерки по исторіи славянскаго перевода Библии. Профессора И. Е. Евсева 469
- IV. Типы высшей богословской школы въ древней церкви III—VI вв. Профессора А. П. Дьяконова 494
- V. Дѣло священника Іоанна Симова съ Орловскимъ Епархіальнымъ Начальствомъ при архіепископѣ Орловскомъ (12 ноября 1844 г.—5 іюня 1858 г.) Смарагдъ Крыжановскомъ. Профессора Н. Н. Глубоковскаго 526
- VI. Преемственность англійской церкви до реформаци въ XVI в. и послѣ реформаци, съ очеркомъ нынѣшняго состоянія этой церкви. (Четыре лекціи, прочитанныя для православныхъ преимущественно слушателей въ домѣ Губернатора Св. Синода въ С.-Петербургѣ). Профессора И. П. Соколова 541
- VII. Святаго Гигорія Чудотворца, епископа Неокессарійскаго, „Переложеніе Екклесіаста“. Профессора Н. И. Сагарда 552
- VIII. Новыя книги. *Деннертъ*: «Религіозныя воззрѣнія естествоиспытателей». Харьковъ, 1912 года. Профессора А. А. Бронзова.—С. В. *Троицкій*. Второбрачіе клириковъ. Историко-каноническое изслѣдованіе. С.-Петербургъ, 1912 г. Профессора С. М. Зарина 562

Въ приложеніи:

- IX. † Профессора В. В. Болотова лекціи по исторіи древней церкви I—XIII +337—341
- X. Журналы засѣданій Совѣта С.-Петербургской Духовной Академіи за 1912/13 годъ 1—32

МАЙ.

- I. Къ вопросу о Filioque. † Профессора В. В. Болотова 573
- II. Типы высшей богословской школы въ древней церкви III—VI вв. Профессора А. П. Дьяконова 597
- III. Архимандритъ Геронъ, настоятель Ново-Аеонскаго Симоно-Кананитскаго монастыря († 14 августа 1912 г.). Проф. А. А. Бронзова 630
- IV. Дѣло священника Іоанна Симова съ Орловскимъ Епархіальнымъ Начальствомъ при архіепископѣ Орловскомъ (12 ноября 1844 г.—5 іюня 1858 г.) Смарагдъ Крыжановскомъ. Профессора Н. Н. Глубоковскаго 660
- V. Преемственность англійской церкви до реформаци въ XVI в. и послѣ реформаци, съ очеркомъ нынѣшняго состоянія

этой церкви. (Четыре лекціи, прочитанныя для православныхъ преимущественно слушателей въ домъ оберъ-прокурора Св. Синода въ С.-Петербургѣ). Ф. В. Пуллера. Переводъ съ англ. профессора И. П. Соколова

VI. Святаго Григорія Чудотворца, епископа Неокессарійскаго, „Переложеніе Екклесіаста“. Профессора Н. И. Сагарда

VII. Новыя книги IXΘΥΣ. Von Dr. *Victor Schultze*, Professor an der Universität Greifswald. 1912. (Vortrag, gehalten auf dem dritten Internationalen Archäologenkongress in Rom 10. Oktober 1912). Профессора А. И. Садова

Въ приложеніи:

VIII. † Профессора В. В. Болотова лекціи по исторіи древней церкви

IX. Журналы засѣданій Совѣта С.-Петербургской Духовной Академіи за 19¹²/₁₃ годъ

ІЮНЬ.

I. Высокопреосвященный Смарагдъ (Крыжановскій), архіепископъ Рязанскій († 1863, XI, 11), по его жизни и дѣятельности. Профессора Н. Н. Глубоковскаго

II. Къ вопросу о Filioque. † Профессора В. В. Болотова

III. Архимандритъ Іеронъ, настоятель Ново-Аѳонскаго Симоно-Каванитскаго монастыря († 14 августа 1912 г.). Проф. А. А. Вронзова

IV. Сущность религіи. Доцента Н. М. Малахова

V. Пастырское богословіе и „пастырская аскетика“. (Къ вопросу о научномъ построеніи системы православнаго Пастырскаго богословія). Доцента Н. А. Коновалова

VI. Преемственность англійской церкви до реформаціи въ XVI в. и послѣ реформаціи, съ очеркомъ нынѣшняго состоянія этой церкви. (Четыре лекціи, прочитанныя для православныхъ преимущественно слушателей въ домъ оберъ-прокурора Св. Синода въ С.-Петербургѣ) Ф. В. Пуллера. Переводъ съ англ. профессора И. П. Соколова

VII. Святаго Григорія Чудотворца, епископа Неокессарійскаго, „Къ Θεопомпу о возможности и невозможности страданій для Бога“. Профессора Н. И. Сагарда

VIII. Новыя книги.

IX. Оглавленіе 1-го тома „Христианскаго Чтенія“ за 1913 г.

Въ приложеніи:

X. † Профессора В. В. Болотова лекціи по исторіи древней церкви

XI. Журналы засѣданій Совѣта С.-Петербургской Духовной Академіи за 19¹²/₁₃ годъ